

PRÉCIS

D'UN COURS DE PSYCHOLOGIE;

SUIVI

1°. D'UNE DÉFENSE DE CETTE ÉTUDE CONTRE LES OBJECTIONS DE SES ANTAGONISTES;

2°. D'ESQUISSES SUR LES AUTRES PARTIES DE LA PHILOSOPHIE INTELLECTUELLE ET MORALE;

3°. D'UN PARALLÈLE DES ÉCOLES PHILOSOPHIQUES, RELATIVEMENT A LA QUESTION DE NOS SOURCES DE CONNAISSANCES.

PAR ADOLPHE GARNIER,

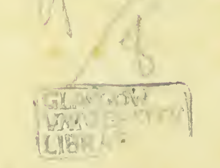
Professeur de philosophie au Collége royal de Versailles.



PARIS,

LIBRAIRIE CLASSIQUE DE L. HACHETTE,
Ancien élève de l'École Normale,
RUE PIERRE-SARRAZIN, N° 12.

1831.



PRÉCIS

D'UN

COURS DE PSYCHOLOGIE.

INTRODUCTION.

Depuis les temps les plus reculés de l'antiquité grecque, jusque vers le milieu du VIe siècle avant J.-C., les hommes qui, poussés par le désir de savoir naturel à l'humanité, cherchèrent à pénétrer la raison des choses, furent appelés *les sages*, οἱ Σοφοί. Le mouvement des astres et leur essence, la terre et son origine, les animaux qui l'habitent, les végétaux qui la décorent, l'air qui l'environne, le feu qui la vivifie, les élémens qui la composent; l'intelligence et ses facultés; puis, les nombres, la morale, la politique, etc.;... chacun de ces sages embrassait à peu près tout dans ses méditations. Cependant il ne pouvait tout analyser; il se contentait donc de quelques décompositions qu'il avait faites sur un point quelconque, et il étendait cette explication à tout le reste, ou niait l'existence de ce qu'elle paraissait ne pas pouvoir expliquer. Pythagore, né en 584 avant J.-C., signala, le premier, les imperfections de cette *sagesse;* il déclara que la méditation des penseurs ne devait pas s'appeler *science*, Σοφία, mais *recherche de la science*, Φιλοσοφία; et c'est ainsi que fut créé le nom de PHILOSOPHIE. Pythagore, imitant ses devanciers, voulut aussi tout comprendre dans ses recherches, et il aboutit comme eux à une analyse sur un seul point, et à une hypothèse sur le reste. L'objet qu'il décomposa, et qu'il voulut étendre à l'explication de l'Univers, fut le *nombre*. Les écoles qui succédèrent à celle de Pythagore, jusqu'au moyen âge, conservèrent plus ou moins cette tendance à une explication universelle; et le mot de *philosophie* continua de signifier *recherche de la*

science en toute chose, contenant en résultat quelques analyses partielles, et des conclusions générales. Sous Charlemagne, le nom de *philosophie* disparaît, et fait place aux titres des *sept arts libéraux*, qui sont : la grammaire, la rhétorique, la dialectique, l'arithmétique, la géométrie, l'astronomie et la musique. Après la mort de ce prince, on voit reparaître le mot de *philosophie ;* mais il a perdu sa vaste signification, et il n'exprime plus guère que les *moyens d'arriver à la théologie par les lumières de la raison.* Cette philosophie se divise en *logique*, *métaphysique* et *morale.* La *morale* n'est que l'exposition des dogmes moraux de l'Église, exposition qu'on cherche à rendre scientifique ; quant au mot de *métaphysique*, en voici l'origine. Lorsque Sylla revint d'Athènes, il en rapporta les manuscrits d'Aristote, qu'il remit entre les mains d'Andronicus de Rhodes. Celui-ci ayant trouvé, après les livres intitulés τὰ φυσικὰ, les *choses naturelles*, cinq livres qui n'avaient point de titre particulier, voulut en marquer la place, et les désigna par ces mots : τὰ μετὰ τὰ φυσικὰ, *livres faisant suite aux choses physiques.* Or, ces livres traitaient de nos idées d'*être en général*, de *possible*, de *cause*, etc... Ces idées, et surtout des spéculations sur Dieu et ses attributs, sur les esprits inférieurs et sur l'âme, en tant que substance immatérielle, composent ce qu'on appelle la *métaphysique*, dans la philosophie scholastique. Quant à la *logique*, elle cherche, d'après Aristote, à faire l'inventaire de toutes les idées, à les classer, à en expliquer l'origine, et elle pousse jusqu'à une subtilité minutieuse et frivole la théorie du raisonnement et de l'argumentation.

Vers la fin du XVI[e] siècle, le mot de *philosophie* reprend son antique signification. Les recherches physiques, trop long-temps négligées par les philosophes, ont retrouvé faveur auprès d'eux. L'objet de la *philosophie* est triple, dit Bacon : elle comprend *Dieu*, la *nature* et l'*homme*.

Quand Pythagore avait substitué le nom de *philosophie* à la *science* mensongère de ses prédécesseurs, il avait constaté un grand progrès de l'esprit humain, en montrant que les penseurs n'étaient plus dupes de leurs spéculations, et que, s'ils ne tenaient pas la vérité, ils ne croyaient plus la tenir, et savaient au moins leur ignorance. Il restait à faire un second pas : c'était de prendre la route qui devait faire sortir de ces ténèbres reconnues. Telle fut la gloire de Bacon et de Descartes. L'un et l'autre proclamèrent que, pour arriver à la science, il fallait observer avec soin, c'est-à-dire analyser ce qu'on voulait connaître, et s'interdire toute conclusion hypothétique ou fondée seulement sur une autorité. L'un appliqua principalement sa méthode à la nature physique, et l'autre à l'entendement humain. C'est de leur siècle que date la division sérieuse et durable des différentes études. Elle ne pouvait avoir lieu plus tôt, car l'esprit humain, avant d'aborder l'étude des détails, veut avoir une connaissance vague de l'ensemble. Toutefois, ces deux philosophes furent plutôt les organes que les auteurs de cette révolution. On vit alors des hommes se consacrer spécialement à l'observation exacte et patiente d'une petite portion de cet ensemble qu'un seul individu voulait saisir autrefois tout entier. La *philosophie* signifiait donc encore *la recherche de la science en toute chose*, mais on s'était partagé les diverses parties de cette immense recherche. Jusque vers la fin du XVIIIe siècle, on la divise assez généralement en *logique*, *métaphysique*, *morale* et *physique;* ou bien encore en *philosophie naturelle*, comprenant la dernière des divisions précédentes, et en *philosophie intellectuelle et morale*, ou simplement *philosophie*, comprenant les trois autres divisions.

La PHILOSOPHIE NATURELLE est la recherche de la vérité touchant les objets qui affectent nos sens physiques; elle se subdivise en *physique*, *chimie*, *zoologie*, etc.

La PHILOSOPHIE INTELLECTUELLE ET MORALE est la recherche de la vérité touchant, 1° les phénomènes attestés par le sens intime, *psychologie et logique;* 2° les objets saisis par la raison intuitive, *morale*, *esthétique*, *ontologie* et *théodicée.*

(Les *mathématiques*, qu'on range quelquefois à tort parmi les sciences physiques, rentrent dans la dernière subdivision; mais elles sont l'objet d'un cours spécial, et nous n'avons pas à nous en occuper).

La psychologie est la description des états et des opérations de notre âme.

La logique recherche les causes de nos erreurs, et indique les moyens d'y remédier.

La morale, l'esthétique, l'ontologie et la théodicée, se composent des combinaisons et déductions que nous fournissent les notions de moralité, de beauté, de substance et de cause.

Avant d'aborder ces déductions, il faut examiner en psychologie les notions ou principes d'où elles dérivent.

D'un autre côté l'histoire de nos facultés doit précéder l'art d'en diriger la marche. Un cours de philosophie intellectuelle et morale doit donc commencer par la PSYCHOLOGIE.

PSYCHOLOGIE.

PLAN GÉNÉRAL DE LA PSYCHOLOGIE.

La psychologie est la description des états et des opérations du MOI.

La méthode propre à cette branche de la philosophie intellectuelle et morale est l'observation intime, et le raisonnement par induction.

L'observation intime nous fait connaître en nous trois grands phénomènes généraux, qui sont, 1° *penser*; 2° *sentir*; 3° *vouloir*. PENSÉE, SENSIBILITÉ, VOLONTÉ.

LIVRE PREMIER.

DÉCOMPOSITION DE LA PENSÉE.

La pensée ou l'intelligence, car ces deux mots seront pour nous synonymes, se divise en : *connaître, croire, se souvenir*. CONNAISSANCE, CROYANCE, MÉMOIRE.

Le connaître contient les subdivisions suivantes :

1°. Connaître le MOI, ses états et ses opérations, CONSCIENCE, PERCEPTION INTERNE, OU SENS INTIME.

2°. Connaître le NON-MOI matériel. PERCEPTION EXTERNE MATÉRIELLE, OU SENS EXTÉRIEURS PHYSIQUES.

3°. Connaître le NON-MOI immatériel. RAISON INTUITIVE, PERCEPTION EXTERNE IMMATÉRIELLE, OU SENS EXTÉRIEURS MÉTAPHYSIQUES.

Le croire embrasse :

1°. Croire à la stabilité et à la généralité des phénomè-

nes connus par l'observation, soit interne, soit externe. INDUCTION.

2°. Croire à une autorité étrangère. FOI.

La mémoire comprend les deux faits suivans :

1°. Reconnaître qu'un phénomène actuellement soumis à notre expérience, soit interne, soit externe, nous à déjà été connu. RECONNAISSANCE.

2°. Concevoir ou se représenter un phénomène qui n'est pas actuellement soumis à notre expérience, et reconnaître qu'il nous a déjà été connu : CONCEPTION et RECONNAISSANCE. Quand la CONCEPTION seule a lieu, le fait de mémoire n'est pas complet.

L'esprit n'acquiert pas ses connaissances une à une, ni toutes à la fois, mais, pour ainsi dire, par groupes. En percevant les phénomènes, soit du monde interne, soit du monde externe, il perçoit en même temps des rapports entre ces phénomènes. Il y a donc *perception de rapport* ou *jugement*, dès le début de l'intelligence. Ces jugemens rapprochent ou séparent les objets de la connaissance ; ce sont donc des compositions et des décompositions ; viennent ensuite de secondes compositions et décompositions qui prennent, suivant le cas, les noms de *complication*, *union*, *classification*, *abstraction*, *division*, *distinction*.

Ultérieurement, l'esprit pousse plus loin ces compositions et décompositions ; il saisit des rapports qui s'enchaînent l'un à l'autre, c'est ce qu'on appelle *raisonner*. Mais dans tout ce travail ultérieur l'esprit ne fait toujours que CONNAÎTRE, CROIRE, et SE SOUVENIR.

Un instinct, qu'on peut appeler intellectuel, nous porte à joindre à nos idées des gestes et des articulations, comme signes de nos pensées. Après l'analyse de la PENSÉE, arrive l'analyse du LANGAGE, qui en est la traduction.

LIVRE II.

DÉCOMPOSITION DE LA SENSIBILITÉ.

Le SENTIR se subdivise ainsi qu'il suit :

1°. Plaisirs et peines, qui se localisent dans nos organes, SENSIBILITÉ PHYSIQUE.

2°. Plaisirs et peines, qui ne se localisent pas dans les organes, SENSIBILITÉ MORALE.

Tels sont les phénomènes simples de la sensibilité. Combinés entre eux, et unis à l'intelligence, ils engendrent une foule de phénomènes complexes, tels que l'amour, la haine, le désir, la préférence, l'espoir, la crainte, le regret, l'ambition, l'avarice, etc.

LIVRE III.

EXAMEN DE LA VOLONTÉ.

Cet examen donnera lieu aux observations suivantes :

1°. Intervention de la volonté dans l'intelligence. Ce qui change les *états* de l'âme en *opérations* ou les *capacités* en *facultés*, donne lieu à la *réflexion*, à *l'attention*, à la *comparaison*, et forme L'ACTIVITÉ INTÉRIEURE de l'homme.

2°. Intervention de la volonté, dans les mouvemens du corps, après que l'âme s'est reconnue douée d'une *force motrice*, ce qui forme L'ACTIVITÉ EXTÉRIEURE de l'homme.

Distinction entre les mouvemens d'instinct et d'habitude et les mouvemens volontaires.

La conscience nous atteste toujours notre *pouvoir de vouloir;* c'est ce pouvoir qu'on appelle LIBERTÉ.

Cette esquisse peut se représenter comme dans le tableau suivant :

TROIS ÉPOQUES DANS LES RECHERCHES SCIENTIFIQUES.

1°. Age des sages : *sophie*, sagesse.
2°. Age des philosophes : *philosophie*, recherche de la science en toutes choses.
3°. Age de la division des études : philosophie naturelle ; philosophie intellectuelle et morale.

PHILOSOPHIE INTELLECTUELLE ET MORALE.

OBJETS DU SENS INTIME.		OBJETS DE LA RAISON INTUITIVE.
PSYCHOLOGIE.	LOGIQUE.	MATHÉMATIQUES. MORALE. ESTHÉTIQUE. ONTOLOGIE. THÉODICÉE.

PSYCHOLOGIE.

INTELLIGENCE.			SENSIBILITÉ.		VOLONTÉ.	
CONNAISSANCE.	CROYANCE.	MÉMOIRE.	SENSIBILITÉ PHYSIQUE.	SENSIBILITÉ MORALE.	ACTIVITÉ INTÉRIEURE.	ACTIVITÉ EXTÉRIEURE.
1°. Conscience. 2°. Perception matérielle. 3°. Raison intuitive.	1°. Induction. 2°. Foi.	1°. Reconnaissance. 2°. Conception et reconnaissance.	Plaisirs et peines du tact, du goût, de l'odorat, etc.	Plaisirs et peines, appelés vulgairement de l'esprit et du cœur.	Réflexion. Attention. Comparaison.	Mouvement volontaire, distinct du mouvement d'instinct et d'habitude.
Composition et décomposition primitive : *jugement*. Composition et décomposition ultérieure : *raisonnement*. Langage.			Phénomènes mixtes ou complexes.		Liberté.	

LIVRE PREMIER.

DE LA PENSÉE, OU DE L'INTELLIGENCE.

CHAPITRE PREMIER.

DE LA CONNAISSANCE.

SECTION PREMIÈRE.

Connaissance du MOI, de ses états et de ses opérations.
CONSCIENCE, PERCEPTION INTERNE, OU SENS INTIME.

§ Ier. — Explication des mots CONSCIENCE, PERCEPTION INTERNE, SENS INTIME.

Descartes a dit : *Autre chose est connaître*, *autre chose est connaître qu'on connaît.* On peut ajouter : autre chose est sentir et vouloir, autre chose est connaître qu'on sent, qu'on veut et qu'on peut vouloir. Cette connaissance est ce que nous appelons connaissance du MOI, ou CONSCIENCE. La conscience est donc le MOI se connaissant lui-même.

On donne ordinairement le nom d'*interne* à tout ce qui est identique au sujet connaissant, et le nom d'*externe* à tout ce qui ne lui est pas identique. De là les mots *sens intime*, *perception interne*, pour *sens de l'intime*, *perception de l'interne*, signifiant, en dernière analyse, connaissance du MOI; et les mots *sens extérieur*, *perception externe*, signifiant connaissance du NON-MOI. Mais comme ces termes sont métaphoriques, et représentent l'esprit sous une image matérielle, plusieurs philosophes substituent aux mots *interne* et *externe* les mots *subjectif* et *objectif*,

entendant par *sujet* le principe intelligent, sensible et volontaire, et par *objet* tout ce qui n'est pas lui.

Soit donc que nous employions la première de ces deux langues, qui est consacrée par l'usage, soit que nous nous servions de la seconde, qui nous paraît mieux choisie, parce qu'elle ne présente pas aussi clairement une image matérielle, il sera bien entendu que par *interne* ou *subjectif* nous exprimerons ce qui est *identique au sujet connaissant*, ce que je répute MOI, et par *externe* ou *objectif* ce qui n'est pas identique au sujet connaissant, ce que je répute NON-MOI.

Maintenant, lorsque je vois une statue, il y a dans ce fait complexe deux élémens distincts : 1° la statue, qui est *objective*, *non-moi;* 2° la connaissance ou l'action de connaître, qui est *subjective*, *moi.* C'est ce dernier élément que nous disons saisi par la conscience.

Quand nous étendons le bras volontairement, le mouvement est aperçu par l'intermédiaire de l'œil : il est *objectif;* la volonté échappe à cet organe et n'est saisie que par la conscience : elle est *subjective.*

L'œil et la main sont *objectifs*, la vue et le tact sont *subjectifs.* En d'autres termes, l'esprit ne se distingue pas des sens : il se distingue des organes.

Ainsi nous ne confondons jamais le MOI avec le NON-MOI soit *matériel*, soit *immatériel.* L'esprit connaissant le premier est appelé *conscience*; connaissant le second, il prend le nom de *perception matérielle;* et connaissant le troisième, il est nommé *raison intuitive.* Lorsque dans un même fait nous distinguons du MOI et du NON-MOI, nous disons que la *conscience* s'exerce concurremment avec la *perception matérielle* s'il s'agit de NON-MOI *matériel*, et concurremment avec la *raison intuitive* s'il s'agit de NON-MOI *immatériel.*

§ II. — Données de la conscience.

La conscience est donc la faculté qui m'apprend que *je* connais, que *je* crois, que *je* me souviens, que *je* raisonne (*intelligence*); que *je* jouis, que *je* souffre (*sensibilité*), que *je* veux et que *je* peux vouloir alors même que *je* ne veux pas (*volition* et *liberté*).

Nous examinerons plus tard en détail chacun de ces états et de ces actes; car le cours tout entier n'est que le développement de ce que nous atteste la *conscience*.

Nous nous occupons seulement ici de ce qui est commun à tous ces phénomènes. Lorsque la volonté n'intervient pas dans un fait d'intelligence ou de sensibilité, nous appelons le fait un *état* de l'âme; lorsque la volonté intervient, nous appelons le fait une *opération* de l'âme. Un *état* quelconque de mon âme me manifeste en moi une *force* que les philosophes appellent *capacité;* une *opération* me manifeste une force que les philosophes appellent *faculté*. On donne aux *capacités* le nom de *passivité*, et aux *facultés* le nom d'*activité*.

Mais il faut remarquer qu'il n'y a point d'action sans réaction, et que *pâtir* c'est résister, c'est agir. Soit que la volonté intervienne, soit qu'elle n'intervienne pas, dans tout fait intellectuel ou sensible, je m'apparais à moi-même comme une *force*, un *pouvoir* en exercice; seulement, dans le premier cas, cette force se maintient d'elle-même, elle est la cause de son action; dans le second cas elle ne se maintient pas d'elle-même, et n'est point la cause de son action. Tel est donc le sens qu'il faut attacher d'une part aux mots *état*, *capacité*, *passivité*, et de l'autre aux mots *opération*, *faculté*, *activité:* les premiers expriment une *force* qui a en elle-même son principe d'action; les seconds expriment une *force* qui a son principe d'action hors d'elle-même.

Maintenant, dans tout fait d'intelligence, je m'apparais

à moi-même comme une force intellectuelle; dans tout fait de sensibilité, je m'apparais comme une force sensible; mais quand le fait est passé j'ignore si j'ai encore cette force. Quand je ne souffre pas j'ignore si je suis encore une capacité de souffrir. La conscience ne m'atteste donc la force intellectuelle et la force sensible que quand ces forces sont en exercice.

Lorsque ma volonté intervient dans les mouvemens de mon corps; lorsque je meus volontairement mon bras, j'ai conscience, non seulement que je veux remuer mon bras, mais encore que je le remue, c'est-à-dire que *je* suis *une force motrice*. Mais quand le mouvement est accompli, j'ignore si j'ai le pouvoir de le recommencer : ma conscience ne m'atteste donc aussi ma force motrice que quand cette force se déploie.

Il n'est qu'un seul *pouvoir* qui, dans l'inaction, soit encore saisi par la conscience, c'est le *pouvoir de vouloir*. Alors même que je ne *veux* pas, ma conscience me montre que je *peux* vouloir. Mon bras est immobile, j'ignore si je puis encore le mouvoir, mais je sais que je *puis* vouloir faire ce mouvement; le pouvoir de vouloir est toujours présent à ma conscience; je sais que cette force ne me manque jamais : c'est elle qui constitue ma *liberté*.

Ma conscience m'atteste qu'après avoir fait certains actes sans le vouloir, je les ai voulus et les ai déterminés par ma volition ; alors je me reconnais comme la cause de ces actes; c'est là l'occasion de la notion de cause nécessaire, dont nous nous occuperons plus tard.

La sphère de ma liberté s'est agrandie, car ma volition libre a entraîné d'autres actions. En d'autres circonstances, ma conscience me montre que je ne puis accomplir l'acte voulu : ma liberté se trouve restreinte; mais jamais ma conscience ne m'atteste que je ne *puis* vouloir; ma liberté est inattaquable dans cette limite : elle n'est donc jamais anéantie. Ainsi ma conscience me montre, en cer-

tains cas, que je suis une force intelligente, sensible, motrice, et déterminant des actes par mes volitions; mais elle me montre toujours que je suis une puissance de vouloir.

Puisque je me sais pensant, sentant et voulant, il est inutile d'ajouter que je me sais existant. La conscience ne me montre pas une connaissance, mais le moi connaissant; une souffrance, mais le moi souffrant. Nous avons dit, au commencement de ce paragraphe : je sais que *je* connais, que *je* crois, que *je* me souviens; d'où viendrait ce *je* si le moi ne s'apercevait pas lui-même, et ne connaissait que ses actes?

Bien plus, tout état et toute opération de l'âme dure un certain temps; pendant cette durée le *moi* s'aperçoit *identique*; il sait qu'il est le même maintenant que tout à l'heure; comment le sait-il, s'il ne connaît pas son existence *substantielle*? Nous n'avons point d'autre idée de substance que celle qui est exprimée par ce mot *je* ou *moi* que nous trouvons associé à toutes les modifications variables, telles que connaissant, croyant, souffrant jouissant, etc. Dans le même fait interne la substance et le mode nous sont donnés.

Le moi se connaît aussi comme *un*, non multiple; il suffit d'énoncer cette proposition pour la prouver. Le mot *je*, expression de la force intelligente se connaissant elle-même n'est pas synonyme de *nous*.

La *conscience* me fait donc saisir le moi substantiel, identique et *un*, en même temps qu'elle me montre ses états et ses opérations diverses et multiples. Elle est aidée de la *mémoire* dans la notion d'idendité.

A l'aide encore de la *mémoire* la conscience saisit, entre les phénomènes intimes, des rapports de durée. Elle s'aperçoit que celui-ci dure *plus* ou *moins* de temps, ou que tel et tel durent un temps *égal*. Elle leur reconnaît encore des rapports de succession, et sait que l'un a eu

lieu *avant*, *pendant* ou *après* l'autre : c'est là le point de départ de la notion de temps absolu qui nous occupera plus tard.

Nous apprécions directement la durée des faits internes, et, par cet intermédiaire, la durée des faits externes. C'est à tort qu'on a regardé le mouvement comme la mesure de la durée ; car il faut que nous mesurions la durée du mouvement lui-même, pour qu'il nous serve à mesurer celle des autres phénomènes.

Locke n'est pas mieux fondé à dire que nous mesurons la durée par le nombre de nos idées ; il affirme qu'elles ont une durée égale ; si ce fait était vrai, cela prouverait seulement que le philosophe anglais aurait mesuré directement la durée des idées avant de les donner pour mesure. Il faut donc reconnaître que nous sommes doués du pouvoir d'apprécier directement des durées égales ou différentes, entre les phénomènes subjectifs, et que nous appliquons ensuite ces durées aux phénomènes extérieurs.

En résumé, le moi substantiel, identique et un, sa puissance permanente de vouloir, ses états et ses opérations, c'est-à-dire ses actes d'intelligence, de sensibilité, de volonté, et la durée de ces phénomènes, telles sont les données de la conscience.

§ III. — Intervention de la volonté dans la conscience.

Il est de fait que tantôt nous connaissons involontairement nos joies, nos souffrances, nos souvenirs, etc., et saisissons entre eux des rapports que nous n'avons pas cherchés, et que d'autres fois nous les connaissons volontairement, et que nous cherchons leurs rapports.

Quand nous connaissons involontairement, la connaissance est obscure, confuse, multiple ; quand nous connaissons volontairement, elle devient claire, distincte, singulière.

La conscience involontaire s'exerce continuellement ; la conscience volontaire ne s'exerce que de temps à

autre. Celle-ci ne vient qu'après la première. Pour vouloir recommencer une connaissance, il faut d'abord l'avoir formée involontairement. La conscience involontaire est donc primitive, la conscience volontaire est ultérieure.

En réservant à la première le nom de *conscience*, la langue donne ordinairement à la seconde le nom d'*attention*, ou de *réflexion*. De même l'action de saisir un rapport s'appelle *jugement*, l'action de le chercher s'appelle *comparaison*.

§ IV. — Certitude de la conscience.

La conscience s'exerce chez l'artisan comme chez le philosophe; mais le premier fait plus rarement usage de la réflexion, et il laisse échapper les détails du phénomène intime.

Le second a quelquefois beaucoup de peine à les constater, malgré ses efforts. Le docteur Reid dit : « Nous « connaissons très-bien l'externe matériel, mais très-« mal *comment* nous le connaissons; nous connaissons « mieux nos devoirs que la manière dont ils viennent à « notre connaissance. »

Cette difficulté tient, 1° à la préoccupation que nous causent les objets matériels; 2° à la simultanéité des états et opérations de l'âme; 3° à la rapidité de ces phénomènes.

Cependant pour les résultats généraux et pour les détails que la réflexion a pu saisir, le sens intime engendre la certitude, c'est-à-dire une connaissance qui n'admet pas le doute, une conviction dont nous ne pouvons nous séparer, et qui se décèle dans toutes nos actions. Son autorité a été respectée des sceptiques eux-mêmes, excepté Métrodore de Chios, dont les paroles contenaient, du reste, leur propre réfutation.

C'est par la conscience que nous connaissons les actes

des autres facultés ; pour croire au témoignage de la perception matérielle, par exemple, il faut que nous croyions au témoignage du sens intime. Aussi a-t-il été appelé la certitude dernière, l'autorité des autorités.

Le sens intime est le fondement de la psychologie ; nous avons dû commencer notre cours par l'exposé de cette faculté.

(Voyez, pour plus de détails, le traité suivant ayant pour titre : *Défense de la psychologie*, etc.)

SECTION II.

Connaissance du NON-MOI MATÉRIEL. PERCEPTION EXTERNE MATÉRIELLE, OU SENS EXTÉRIEURS PHYSIQUES.

§ Ier. — Explication des mots PERCEPTION EXTERNE MATÉRIELLE, SENS EXTÉRIEURS PHYSIQUES.

Si l'enfant qui vient de naître ne fait qu'éprouver de la souffrance ou du plaisir, et ne perçoit aucun corps, aucune lumière, aucun son, etc., le MOI se connaît déjà comme souffrant ou jouissant, et par cela même il se connaît comme existant, mais il ne connaît rien du NON-MOI, car la douleur et la jouissance sont subjectives. Il est donc concentré alors dans la *conscience*. Mais si, comme il est plus probable, l'enfant à sa naissance perçoit les *étendues tangentes* (j'entends par ce mot les corps qui le touchent), le MOI qui ne se distingue pas de la douleur se distingue de l'étendue tangente, il a alors connaissance du NON-MOI.

L'*étendue tactile* ou *tangible* est l'étendue susceptible d'être touchée ; l'*étendue tangente* est l'étendue qui nous touche ; l'*étendue touchée* est l'étendue que nous touchons. Tout le monde comprend ces mots et connaît la chose qu'ils expriment, mais on ne peut définir cette chose ni l'expliquer. Seulement on sait qu'elle est ob-

jective et non subjective; c'est cette chose que nous appelons CORPS.

Parmi les étendues tangibles, il en est une que nous appelons *notre corps*, parce qu'elle a ce caractère particulier, que, tandis que nous la touchons, nous touchons par elle. Ainsi, je promène ma main sur toute la superficie de mes autres membres; la main me les fait percevoir, mais eux me font percevoir la main. Cette étendue tangible a de plus la propriété de se mouvoir par l'influence de ma seule volonté, ce qui la rend *mienne* à un nouveau titre. Enfin elle est l'intermédiaire sans lequel je ne puis percevoir, ni elle-même, ni aucune autre étendue tangible. Elle est donc mon *corps*, et de plus mon *instrument*, mon *organe* pour connaître les corps.

Indépendamment des étendues tangibles, nous connaissons *des étendues de lumière ou de couleur*. Tout le monde comprend encore ce que ces mots veulent dire; mais on ne peut définir la lumière qu'en la nommant. La lumière est ce que vous savez. Le MOI la reconnaît pour objective et ne la confond pas avec lui, comme une douleur ou un plaisir.

Nous remarquons que les étendues de couleur sont *ordinairement* liées aux étendues tangibles; et de plus que les premières nous sont connues par l'intermédiaire d'une partie de notre corps appelée *œil*.

Enfin nous percevons des sons, des odeurs, et des saveurs. Nous ne pouvons pas plus définir ces choses que les premières; mais le MOI ne les confond pas davantage avec lui-même. Nous remarquons encore qu'elles sont liées *ordinairement* aux étendues tangibles, et qu'elles nous sont connues à l'aide de certaines parties de notre corps appelées *oreille*, *narine*, *palais*.

Toutes ces choses liées aux corps, et qui ne sont perçues que par l'entremise du corps qui nous appartient, composent avec les étendues tangibles cette partie du

NON-MOI, que nous appelons le *monde corporel, matériel* ou *physique.*

La faculté par laquelle le MOI connaît le monde corporel est ce que nous appelons *perception extérieure matérielle ;* quelquefois on compte autant de facultés qu'il y a d'objets matériels différens, et on les appelle les *sens extérieurs physiques.*

Toutes les choses qui dans le *non-moi* ne sont ni tangibles, ni connues par l'intermédiaire de cette étendue tangible que nous appelons notre corps, sont dites *incorporelles* ou *immatérielles*, et rapportées au troisième mode de connaissance que nous nommons *raison intuitive.*

§ II. — De la signification que les philosophes ont donnée aux mots SENSATION et IMPRESSION.

Les philosophes ont laissé beaucoup de vague dans l'emploi qu'ils ont fait du mot SENSATION. Ils ont confondu sous ce terme quatre élémens bien distincts :

1°. La connaissance de l'objet matériel NON-MOI, ce que nous venons de nommer *perception matérielle.*

2°. Le plaisir ou la peine qui nous arrive par nos organes physiques.

3°. L'action physique que l'objet exerce sur l'organe, et d'où résulte la perception.

4°. L'action physique d'où résulte le plaisir, ou bien celle d'où résulte la peine.

Ces quatre élémens ne marchent cependant pas toujours ensemble. Je perçois souvent un objet matériel de la manière la plus claire, bien qu'il me soit tout-à-fait impossible de dire si j'en éprouve de la peine ou du plaisir.

D'une autre part, quand je souffre du mal de tête, je ne perçois nullement la forme de l'organe affecté. Quelquefois un coup violent nous cause une vive angoisse,

sans que nous puissions dire quelle est la forme de l'instrument qui nous a frappés.

Enfin, lorsque nous sommes vivement préoccupés, l'action physique d'où résulte ordinairement la perception, et même celle d'où résulte le plaisir ou la peine, peuvent avoir lieu sans qu'il s'ensuive ni perception, ni peine, ni plaisir. Archimède nous offre un exemple de la première partie de cette vérité, et la seconde nous est prouvée par le soldat, qui, transporté d'ardeur, ne s'aperçoit souvent de sa blessure qu'au sang qui ruisselle sur ses habits.

Les philosophes ont donné le nom de sensation, tantôt à l'un, tantôt à l'autre de ces quatre élémens, et souvent à tous les quatre ensemble.

Quelquefois ils ont réservé le nom d'*impression* à l'action physique exercée par l'objet sur l'organe; mais ils n'ont pas distingué l'action physique qui produit la perception de celle qui produit le plaisir, ou de celle qui produit la peine; distinction qui est nécessaire, puisque chacune de ces actions peut avoir lieu sans l'autre.

Secondement, ils n'ont pas toujours été fidèles à cette acception du mot *impression*, et l'on pourrait citer plusieurs passages de Reid lui-même où c'est tantôt l'impression qui est la cause de ce qu'il appelle la sensation, et tantôt la sensation qui est la cause de l'impression.

Ce philosophe n'établit pas non plus de distinction nette et précise entre ce qu'il appelle sensation et ce qu'il appelle perception, et il serait également facile de montrer qu'il prend souvent l'un de ces deux mots pour l'autre.

La faute de tout ce désordre doit être rejetée sur Locke, qui, le premier, a introduit en philosophie le mot sensation, et l'a détourné de son acception ordinaire.

§ III.— De la signification que nous donnerons au mot sensation.

La langue vulgaire est, sur ce point, beaucoup plus rigoureuse que celle des philosophes. Elle emploie le mot de sensation dans une acception restreinte, et même tout-à-fait différente des nombreuses significations que la philosophie a données à ce terme.

Elle use de ce mot toutes les fois seulement que nous sommes avertis de la partie de notre corps par laquelle nous arrive, soit une connaissance, soit un plaisir ou une peine. Ainsi la langue vulgaire dit : *sensation* de froid, de chaud, d'odeur, de saveur; *sentir* la saveur, l'odeur, le chaud, le froid, le rude, le poli, parce que nous sommes avertis de la partie du corps par laquelle nous parvient la connaissance de ces phénomènes. Mais elle ne dit pas sentir le son, sentir la couleur, parce qu'en effet nous ne sommes pas avertis directement de la partie du corps par laquelle nous arrive la couleur, ou le son, à moins que l'un ou l'autre ne soit très-vif. Mais dans les cas ordinaires, on ne dit point en français : sensation de son, sensation de couleur. C'est Condillac qui, le premier, s'est servi de ce langage.

De même la langue vulgaire se sert du mot de sensation pour les plaisirs et peines du tact, de l'odorat et du goût, parce que ces phénomènes nous avertissent encore de la partie de notre corps par laquelle ils nous arrivent, et qu'ils se localisent dans nos organes ; mais à l'égard des plaisirs du cœur et de l'esprit on n'emploie le mot *sensation* que lorsqu'ils deviennent assez vifs pour nous occasioner, comme dit Buffon, un saisissement vers la région du diaphragme. Dans leur état ordinaire, et lorsqu'on parle sans figure, on les appelle *sentimens*.

On voit donc que, dans l'acception de la langue vulgaire, la *sensation* est un phénomène tout-à-fait distinct des quatre élémens que nous avons énumérés dans le

paragraphe précédent. En effet, la *sensation* n'est pas la *perception*, car nous percevons les couleurs sans être avertis directement et par le fait même de la partie de notre corps qui nous transmet les couleurs. Elle n'est pas le plaisir ou la peine, car le plaisir que nous cause une musique ou un tableau ne se ressent point dans l'oreille ni dans l'œil, comme le plaisir que nous cause une saveur se ressent dans le palais. Enfin, elle n'est point l'action physique exercée par l'objet sur l'organe, puisque dans les perceptions ordinaires de l'ouïe et de la vue il doit y avoir action physique sur l'organe, et que cependant nous ne sommes pas avertis directement de la partie de notre corps qui nous transmet les sons et les couleurs.

Il faut que le son soit très-aigu, et la lumière très-vive, pour qu'il y ait *sensation*, c'est-à-dire pour que nous soyons avertis que le son nous vient par l'oreille, et la lumière par l'œil. La sensation est probablement le résultat de l'action physique exercée sur l'organe, mais cette action ne l'entraîne pas toujours ; la sensation en est donc distincte. Parler de sensation indifférente, comme l'a fait Reid, c'est parler de sensation qui n'existe pas. Si la *sensation* est *sentir* l'action physique, ne dites point que la *sensation* existe lorsque l'action physique n'est pas *sentie*.

En nous tenant à la langue vulgaire, la *sensation* est donc pour nous ce phénomène remarquable, savoir : être averti de la partie de notre corps qui nous procure, 1° une perception matérielle, 2° un plaisir ou une peine. Il faut distinguer ainsi des sensations qui accompagnent les perceptions, et des sensations qui accompagnent les plaisirs ou les peines.

On peut appeler les premières : sensations *perceptives*, et les secondes : sensations *affectives;* mais s'il n'y a point de sensations qui ne soient suivies de perception ou de plaisir ou de peine, il y a des perceptions et des plaisirs ou

peines non accompagnés de sensation, c'est-à-dire ne nous avertissant pas directement de la partie de notre corps qui nous les transmet.

On connaît maintenant l'acception que nous attachons au mot sensation; nous la rappellerons quand nous arriverons au livre des plaisirs et des peines. Quant aux perceptions dont nous allons nous occuper, nous aurons soin de noter celles qui sont accompagnées de sensation, et celles qui en sont dépourvues.

§ IV.— Données de la perception externe matérielle.

1°. *Du Tact.*

Tout le monde sait ce que signifie le mot *toucher*, et doit comprendre les mots d'*étendue tangente*, dont nous nous sommes servis plus haut. Ils emportent l'idée de quelque chose que le MOI distingue de lui-même, qu'il répute NON MOI, et qui diffère essentiellement de la couleur, du son, de l'odeur et de la saveur, autres élémens du NON-MOI, dont le titre est également la seule définition possible.

Nous avons vu plus haut que les étendues tangibles étaient ce que nous appelions corps, et nous avons exposé pour quel motif nous donnions le nom de *notre corps* à l'une de ces étendues.

La notion d'étendue sert d'occasion à la connaissance de l'espace absolu dont nous traiterons plus tard.

La faculté par laquelle nous percevons l'étendue tangente s'appelle *tact.*

Le tact s'exerce par toute la superficie de notre corps, et en certain cas par les parties internes de ce corps; mais il s'exerce le plus souvent, et avec le plus de succès, par notre main. La main est donc le principal organe du *tact.*

Lorsqu'en promenant notre main sur la surface d'un corps nous arrivons à des points où nous ne touchons plus rien, nous regardons le corps comme fini.

Lorsque, sans revenir au point où nous étions, nous touchons de nouveau, c'est-à-dire, nous percevons de nouveau une *étendue tangente*, nous avons connaissance d'un *autre* corps, d'un *second* corps. Telle est l'origine de la distinction des corps, ou de la notion de *pluralité* des corps. Il y a ici intervention de la *mémoire*.

A l'aide de la même faculté, le tact nous fait saisir des rapports de grandeur. Nous percevons directement le *plus*, le *moins* ou l'*égalité* d'étendue des corps qui ne dépassent pas la longueur de notre main, de notre bras ou de toute autre partie par laquelle nous percevons les étendues tangentes. Si nous nous servons ultérieurement d'instrumens de mesure, il faut auparavant que nous ayons jugé l'étendue de ces instrumens eux-mêmes. De même donc que la conscience apprécie directement la durée relative des faits de sens intime, de même la perception matérielle juge directement l'étendue relative des corps tangens.

La preuve que le procédé artificiel qui nous sert à mesurer l'étendue a été devancé et engendré par l'emploi de nos organes tactiles eux-mêmes, c'est que nos instrumens de mesure ont long-temps porté les noms de ces organes, tels que, *palme*, *pouce*, *coudée*, *aune* (*ulna*), *pied*, etc.

Les rapports de distance entre les corps rentrent dans le rapport de grandeur. La position relative des parties extrêmes d'une étendue est ce qu'on appelle *la forme*. C'est encore le *tact*, aidé de la *mémoire*, qui nous fournit la notion de la forme tangible.

Nous verrons plus tard que la vue y est étrangère, et nous nous contenterons de citer ici l'exemple de l'aveugle SAUNDERSON, devenu habile géomètre. Ce qui prouve que la forme appréciée par le tact est le point de départ de la géométrie.

Les organes tactiles nous font de plus percevoir en-

tre les étendues tangibles des rapports de dureté et de tenacité. Ici les organes tactiles sont aidés, non seulement de la *mémoire* qui entre dans toute notion de rapport dont les deux termes n'ont pas été connus simultanément, mais encore de la *conscience* qui nous avertit du plus ou moins grand effort que nous avons fait pour rapprocher ou séparer les parties du corps que nous explorons.

La *conscience* de l'effort que nous faisons doit encore s'ajouter au *tact*, pour que nous percevions le *poids* des corps.

Il est facile de ramener aux notions précédentes celle de divisibilité, compressibilité, solidité, fragilité, malléabilité, ductilité, rudesse, liquidité, gazéité, accroissement, diminution, etc.

Enfin le tact nous fait percevoir le froid et le chaud, la position des corps relativement aux diverses parties du nôtre, et par suite la position des corps entre eux et le mouvement relatif de ces corps. Il est aidé de la *mémoire* dans la perception du *mouvement*.

Le tact est le plus important de nos sens extérieurs physiques. C'est sur les propriétés tactiles que reposent le plus grand nombre des classifications, soit vulgaires, soit scientifiques. Rapports de grandeur et de petitesse, rapports de forme : zoologie, botanique, cristallographie, etc.; rapports de dureté : solide, liquide, gaz, etc., etc.

Le tact nous donne immédiatement, c'est-à-dire sans raisonnement, la certitude de l'existence *objective* de l'étendue tangente, de la forme tangible, et de toutes les autres qualités que nous venons d'attribuer à l'étendue tactile.

L'exercice du tact est accompagné de *sensation*, c'est-à-dire que nous sommes avertis de la partie de notre corps par laquelle nous arrive la *perception* de l'étendue tangible. (Voy. § III.)

2°. *De la Vue.*

Les étendues de lumière et de couleur diffèrent des étendues tangentes par leur nature, et non pas seulement par l'organe qui nous les transmet; car si, après avoir abaissé le voile de la paupière, nous posons légèrement le doigt sur la pupille de l'œil, elle percevra une étendue tangente, et ne la confondra pas avec la lumière ou les couleurs.

Les physiologistes diront peut-être que des nerfs différens sont affectés par la lumière et le corps tangent. Mais c'est une assertion sans preuve, et quand elle serait vraie, il n'en faudrait pas moins que les deux objets externes différassent de leur nature pour que l'un fût sans action sur le nerf qu'affecterait l'autre.

La faculté par laquelle nous percevons les étendues de lumière et de couleur est appelée *vue.*

En percevant les étendues de lumière et de couleur, nous en percevons la forme, mais dans un seul plan vertical et coupant à angle droit le rayon visuel. La forme des apparences visuelles n'a donc que longueur et largeur; la profondeur n'appartient qu'à la forme tangible.

Quand l'œil est immobile, nous percevons involontairement des étendues et des formes visuelles de petite dimension; dans ce cas la vue seule est en exercice.

Pour percevoir de plus grandes étendues, l'œil se meut et quelquefois aussi la tête; la *vue* est alors aidée, 1° de la *mémoire*, 2° du *tact*, qui nous avertit du mouvement de la tête et de l'œil.

La *vue*, aidée de la *mémoire*, nous fait connaître la *pluralité* des couleurs; elle nous en fait percevoir aussi l'étendue relative, ou la grandeur, la position, le mouvement, l'agrandissement, et la diminution, mais toujours dans le même plan vertical. Si ces phénomènes ont

lieu hors du champ qu'embrasse l'œil immobile, le tact nous avertit du mouvement des yeux ou de la tête.

Telles sont les seules données qui soient propres à la vue.

Toutefois, tandis que nos yeux sont ouverts et nous font connaître des étendues de couleur, nos mains nous font percevoir des étendues tangibles ; nous remarquons que ces deux étendues sont associées, c'est-à-dire qu'elles existent au même temps et au même lieu ; que telle teinte correspond à telle profondeur, à telle distance ; tel agrandissement d'apparence visuelle à l'approche plus ou moins rapide d'un corps tangible, etc., Bien que ces associations ne soient pas indissolubles, comme nous le verrons plus bas, elles sont assez ordinaires pour que la *mémoire* et un principe, que nous analyserons à sa place, et que nous appelons *induction*, nous fassent compter à l'avenir sur ces associations, et pour qu'à l'aspect de telle étendue de couleur nous croyions à la présence de telle étendue tangible, etc., etc.

De cette sorte, la vue, par les notions qui lui sont propres, reproduit pour nous celles du tact ; elle nous fait juger qu'il y a des corps tangibles là où nous n'avons jamais touché; une fois instruite par le tact, elle en remplace l'exercice et en agrandit le domaine ; elle nous fait saisir de vastes dimensions qui échapperaient à notre main et à nos moyens manuels de mesure, et, enfin, contribue à la notion et au plaisir du *beau*, soit dans la nature, soit dans les œuvres de l'art.

En connaissant la lumière et les couleurs, le MOI ne les confond pas avec lui-même, ou avec ses opérations et ses états.

La vue nous donne donc la certitude de l'existence *objective* des étendues de couleur, et cela sans raisonnement, mais de prime abord par le fait même de la perception, ainsi que le tact nous a donné de prime abord

la certitude de l'existence objective de l'étendue touchée.

L'exercice de la vue n'est accompagnée de sensation (voy. § III) que lorsque la lumière est très-vive; mais dans ce cas la connaissance n'est pas nette, et la douleur tient dans le phénomène une plus grande place que la perception.

3°. *De l'Ouïe.*

Le son diffère, par sa nature, de l'étendue tangible et de l'étendue visuelle.

Il en diffère aussi, dans l'état actuel des choses, par l'organe qui nous en procure la perception. Mais si la main se trouvait tout-à-coup douée de la faculté de voir et d'entendre, nous ne confondrions pas davantage ces deux actions avec celle de toucher. L'étendue tangible, l'étendue visuelle et le son n'en demeureraient pas moins distincts.

La faculté par laquelle nous percevons le son s'appelle *ouïe*.

Nous avons vu que la conscience appréciait la durée de tout les faits intimes, et que par cette appréciation elle pouvait juger la durée des faits extérieurs. Toutefois le fait dont elle se sert le plus ordinairement pour apprécier la mesure des durées, c'est la perception ou le souvenir du son; de là vient qu'on appelle vulgairement *défaut d'oreille* l'inhabileté à juger de la mesure en musique.

A l'aide de la mémoire, l'ouïe saisit dans le son, indépendamment du rapport de durée,

1°. *L'intensité*, ou le degré de force ou de faiblesse.

2°. *Le timbre*, c'est-à-dire cette modification qui fait que nous distinguons la voix de la flûte, celle du violon, celle de l'homme, celle de tel ou tel homme, celle de tel ou tel instrument du même genre.

3°. *La tonalité*, ou les rapports de l'échelle musicale.

4°. *L'articulation*, ou les modifications qui forment la parole.

Tels sont les élémens simples du son. Il en résulte les combinaisons suivantes :

1°. *Mesure*, c'est-à-dire retour de l'accent, ou du son fort après un temps égal.

2°. *Rhythme*, ou décomposition des temps de la mesure en un certain nombre de longues, de brèves, et de silences.

3°. *Versification*, ou retour d'un rhythme, d'une articulation ou d'un accent après un certain nombre de syllabes.

4°. *Mélodie*, ou succession de tons avec mesure et rhythme.

5°. *Harmonie*, ou union de mélodies.

Par le concours simultané de l'ouïe et du tact, nous remarquons que les sons se trouvent associés à la présence ou au choc des étendues tangibles, que telles modifications du son correspondent à telle position, tel volume, tel mouvement des corps qui nous les renvoient; la *mémoire* et l'*induction* nous font attendre, au retour des mêmes phénomènes auriculaires, les mêmes phénomènes tangibles.

L'oreille, par les perceptions qui lui sont propres, remplace donc aussi l'exercice du tact et en étend la portée, mais en fournissant toutefois à cet égard des indications bien moins nombreuses et bien moins précises que la vue.

L'ouïe est une des conditions du langage, par conséquent de l'éloquence et de la poésie, et elle contribue par la musique à la notion et au plaisir du *beau*.

Enfin l'ouïe nous donne immédiatement la certitude de l'existence *objective* du son. Le MOI ne le confond pas avec lui-même ; le MOI est ce qui entend et non ce qui est entendu.

L'exercice de l'ouïe n'est accompagné de sensation

(voy. § III) que lorsque le son est très-aigu; mais alors la douleur l'emporte sur la perception : il nous serait difficile de préciser quel est le timbre, le ton ou l'articulation d'un son qui nous a, comme on dit, blessé l'oreille. La perception est d'autant plus faible que la douleur est plus forte.

4°. *De l'Odorat.*

L'odeur diffère encore par sa nature des objets extérieurs que nous avons énumérés jusqu'ici.

Elle en diffère aussi actuellement par l'organe qui nous la fait percevoir. La faculté par laquelle nous percevons l'*odeur* s'appelle *odorat*.

L'*odorat*, à l'aide de la *mémoire*, distingue des odeurs diverses, fortes ou faibles, de longue ou de courte durée.

L'odorat, s'exerçant avec l'observation tactile, ou avec l'observation visuelle appuyée sur la première, nous apprend que la présence des odeurs concourt avec la présence des corps; que telle modification de l'odeur correspond à telle forme tangible, à tel degré d'éloignement ou de proximité du corps odorant. La *mémoire* et l'*induction* nous font donc encore ici porter, à l'aide des odeurs, quelques jugemens sur la présence de tel ou tel objet tactile, mais avec moins d'étendue encore que nous ne le faisons à l'aide des phénomènes auriculaires.

L'odorat nous donne la certitude immédiate de l'existence *objective* de l'odeur.

L'exercice de l'odorat est toujours accompagné de sensation (voy. § III); ou, en d'autres termes, nous sommes toujours avertis de la partie de notre corps par laquelle nous arrive la perception de l'odeur.

5°. *Du Goût.*

La saveur diffère aussi par sa nature de l'étendue tangible, de l'étendue visuelle, du son et de l'odeur. La langue,

qui perçoit à la fois les étendues tangentes et les saveurs, distingue très-bien les unes des autres. Il y a des perceptions d'étendues tangentes sans saveur, et des saveurs sans perception d'étendue tangente.

Les physiologistes se divisent sur la question de savoir si ce sont les mêmes nerfs de la langue qui nous font percevoir le *tangible* et la *saveur*. Quelle que soit la solution de cette question, encore indécise, il n'en faut pas moins que les deux objets extérieurs diffèrent de leur nature, soit pour affecter différens nerfs, soit pour affecter différemment le même organe.

La faculté par laquelle nous percevons les saveurs s'appelle *goût*.

Le *goût*, aidé de la *mémoire*, distingue des saveurs diverses, fortes ou faibles, de longue ou de courte durée.

Nous ne goûtons ordinairement les objets qu'après les avoir palpés ou regardés, et tandis que nous les goûtons le tact du palais et de la langue nous avertit de leur dureté ou mollesse, et de leur température. Nous associons ainsi certaines saveurs à certains corps. S'il nous arrive ensuite de percevoir une saveur sans avoir vu ou touché le corps, la *mémoire* et l'*induction* nous font présumer la présence de tel objet tangible, mais seulement la présence sous le palais; car la saveur ne nous donne aucune indication sur l'approche ou l'éloignement des corps, leur position, etc. Le goût est donc encore inférieur à l'odorat pour suppléer le tact : c'est le plus borné de nos sens.

L'esprit acquiert immédiatement la certitude de l'existence *objective* de la saveur. Nous sommes le goût et non le sapide; ou, si l'on veut, le goût est l'acte, l'opération de l'esprit; la saveur est l'objet de cet acte.

L'exercice du goût est toujours accompagné de sensation (voy. § III); nous sommes même avertis de la partie de l'organe qui est plus particulièrement affectée. Il y a

des saveurs qui s'attachent à l'extrémité antérieure ou postérieure de la langue, d'autres au palais, etc.

Avec de l'attention on pourrait faire des observations semblables sur la manière dont l'odeur affecte l'organe qui nous la transmet.

§ V.— Intervention de la volonté dans la perception extérieure matérielle.

Nous percevons involontairement des étendues tangentes, des couleurs, des sons, des odeurs, des saveurs et leurs rapports. Lorsque la perception est achevée, il arrive quelquefois que nous voulons percevoir ces objets de nouveau.

La perception avait été obscure, confuse, multiple : elle devient claire, distincte et singulière.

La perception involontaire est presque permanente pendant l'état de veille. Nous ne disons pas qu'elle le soit tout-à-fait, parce qu'une profonde préoccupation nous empêche quelquefois de percevoir les objets extérieurs matériels : la mort d'Archimède nous en fournit un exemple.

La perception volontaire est moins soutenue que la perception involontaire.

Enfin la première est primitive, la seconde est ultérieure.

La langue française marque la différence de ces deux genres de connaissance. On laisse à la connaissance involontaire du non-moi matériel le titre de *perception*, et on donne le nom d'*attention* à cette connaissance volontaire. Nous retrouvons ici encore la différence entre *jugement* et *comparaison*.

Les actes de la perception sont exprimés par les mots *voir*, *entendre*, *sentir*; ce dernier s'emploie également pour le tact, l'odorat et le goût. (Voy. § III.) Les actes de l'attention s'expriment par les mots *regarder*, *écouter*, *toucher*, *flairer*, *goûter*.

Les mots *palper* et *savourer* désignent un redoublement d'attention dans l'exercice du tact et du goût. Cette nuance n'est pas marquée pour les autres sens extérieurs physiques.

§ VI. — Certitude de la perception extérieure matérielle.

1°. *Du prétendu désaccord des sens.*

Autre chose est l'étendue tangible, autre chose est l'étendue de couleur. L'exercice simultané du tact et de la vue nous montre que ces étendues sont ordinairement associées, et, comme nous l'avons dit, la présence de la seconde nous faire croire à la présence de la première. Cependant une étendue de couleur n'est pas toujours accompagnée de la même étendue tangible, comme on le voit dans la réflexion des eaux et des glaces.

De plus, lorsque après avoir touché une étendue tangible ou un corps nous nous en sommes éloignés et y sommes revenus ensuite, nous l'avons trouvé de la même dimension. Cependant l'étendue de couleur associée au corps a diminué à mesure que nous nous éloignions, et augmenté à mesure que nous nous rapprochions.

Le philosophe en présence de ces faits doit se borner à constater que des étendues de couleur de dimension différente s'attachent à l'objet tangible à mesure qu'on s'éloigne ou qu'on s'approche, et ne pas confondre pour cela les deux genres d'étendue. Le physicien cherchera ensuite pourquoi l'étendue de couleur varie lorsque l'étendue tangible ou le corps reste invariable; et dans cette recherche il ajoutera une foi entière à sa main et à son œil.

C'est faute d'avoir distingué les deux étendues qu'on s'est tant élevé contre ce qu'on appelle les erreurs des sens. La distinction que nous venons de faire nous met à même de répondre aux objections tirées du bâton, que l'eau fait

paraître brisé, des verres optiques qui agrandissent ou diminuent les objets, et de la convexité du cristallin, qui exerce la même action; des astres, qui nous apparaissent posés sur le même plan, et dont l'éloignement amoindrit l'étendue visuelle; des objets qui, mus avec rapidité, paraissent former des rubans ou des cercles, etc., etc.

Dans tous ces exemples, l'étendue tangible ou le corps reste le même; l'étendue de couleur varie seule et donne lieu simplement à des recherches d'optique.

Si l'étendue de couleur nous fait présumer l'existence de l'étendue tangible que nous y avons trouvée associée, certaines ombres, dans cette étendue de couleur, nous font attendre les formes profondes que le tact nous a montrées ordinairement associées à ces teintes. Il en résulte que, si le pinceau reproduit fidèlement, même sur une toile plate, la distribution des clairs et des ombres d'une étendue de couleur, nous croirons que ces nuances correspondent à des formes profondes, à des plans verticaux plus ou moins rapprochés de nous.

Telle est l'illusion produite par certaines grisailles qui imitent les bas-reliefs, et par les bons tableaux du Diorama.

Ces exemples prouvent que la vue ne perçoit que les formes planes des étendues de couleur et leur position dans un seul plan vertical, et qu'il faut l'aide du tact pour que l'esprit associe les formes profondes aux nuances diverses de la couleur, et pour que ces nuances nous fassent croire par *induction* à la présence des formes tangibles. Ces associations et ces croyances sont si instantanées qu'elles échappent à la conscience de la plupart des hommes, et qu'ils croient voir les corps et les formes profondes, bien qu'ils ne voient que les couleurs dont l'objet tangible est ordinairement accompagné.

Mais toujours est-il que dans tous les faits précédens l'œil et la main remplissent fidèlement leur office, et que

ni la vue ni le tact ne nous égare. Les couleurs que nous montre la première existent bien réellement. Il ne faut accuser ici de notre erreur que l'*induction*, c'est-à-dire le principe qui nous fait croire à l'association future des phénomènes que nous avons trouvés jusqu'à présent associés. Nous verrons dans la logique qu'en effet l'*induction* est la cause d'une grande partie de nos erreurs. Cette faculté, comme nous le verrons encore, nous rend sans contredit un bien plus grand nombre de bons que de mauvais services; mais ce n'est pas une raison pour rejeter sur les sens extérieurs physiques des fraudes dont ils ne sont pas coupables.

Tout ce qu'on appelle erreur de la vue s'explique à peu près de la même manière.

Le mouvement des étendues de couleur nous fait présumer le mouvement des étendues tangibles ou des corps. Nous jugeons du mouvement des couleurs lorsqu'elles correspondent successivement à divers points de l'étendue visuelle que nous embrassons; mais si nous sommes en mouvement, une étendue de couleur, tout en restant fixe, va successivement correspondre pour nous à différens points de l'étendue visuelle. Or, si nous ne faisons pas attention à notre mouvement, ou qu'il nous soit impossible de nous en apercevoir, nous croirons que c'est l'étendue de couleur qui se meut et non pas nous. De là vient le mouvement apparent des arbres du rivage quand nous sommes en bateau, le mouvement apparent du soleil, etc.

L'agrandissement ou la diminution d'une étendue de couleur annonce ordinairement l'approche ou l'éloignement d'un corps; mais il se peut qu'une étendue de couleur augmente sans qu'une étendue tangible approche, c'est ce qui arrive dans l'illusion de la fantasmagorie.

Dans tous ces exemples ce n'est ni le tact ni la vue qui nous trompe : c'est l'*inattention* et l'*induction*. Les reproches élevés contre les autres sens ne sont pas plus fondés.

Nous avons vu que par la *mémoire* et l'*induction* nous attachions certaines modifications du son à la présence, à l'approche ou à l'éloignement de certains corps ; mais ces phénomènes ne sont pas associés d'une manière indissoluble. Les échos réfléchissent le son comme les surfaces polies la lumière ; un son peut s'enfler ou se désenfler sans qu'aucun corps se mette en mouvement. L'induction peut nous tromper ici encore, mais l'oreille est fidèle.

Il n'y a donc pas lieu de s'arrêter à ce qu'un grand nombre de philosophes, et même des plus célèbres, appellent le désaccord des sens.

2°. *De l'objectivité des phénomènes matériels en général.*

Souffrance, connaissance, rocher, montagne, qui ne comprend le sens de ces mots? Qui ne reconnaît les deux premiers comme l'expression de faits identiques à lui-même, commme des états ou opérations du MOI? Qui ne reconnaît les deux derniers comme quelque chose de non identique à lui-même, comme des phénomènes du NON-MOI? Je ne puis prononcer le mot connaître sans avoir l'idée du *je* qui connaît, et d'un objet non moi, qui est connu. Comment se fait cette distinction? sur quoi se fonde-t-elle? où en sont les titres, les preuves? Nulle part. Elle se fait immédiatement, irrésistiblement ; nous défions qui que ce soit de la nier ; si le sceptique l'essaie et nous propose ses doutes, par cela même il se reconnaît comme n'étant pas seul au monde, il proclame l'existence d'un NON-MOI.

La connoissance du NON-MOI tangible et de ce qui nous est connu par l'intermédiaire de cette portion tangible que nous appelons notre corps, est nommée par nous la *perception extérieure matérielle*. Cette connaissance est immédiate, primitive, ne se prouve pas, et sert à prouver d'autres choses. La perception matérielle est

donc un fait inexplicable, au-delà duquel on ne peut remonter, c'est un *principe*, ou, comme on dit encore en faisant pléonasme, un *premier principe*.

Toute science aboutit ainsi à des élémens inexplicables; lorsqu'on a ramené les faits particuliers à ces principes généraux, la science est achevée.

Tandis que je connais des étendues, des formes comme objectives, il en est d'autres que je ne fais que concevoir, et que je sais n'être pas soumises actuellement à mon expérience. Comment en arrive-t-il ainsi? Je n'en sais rien, et je dois me borner à exprimer le fait. *La perception matérielle se distingue de la conception.*

Mais il est des étendues, des formes à la présence desquelles je crois pendant un certain temps, et que je juge moi-même n'avoir pas eu de réalité, à l'arrivée d'autres formes et d'autres étendues. C'est le rêve et le réveil. Si j'ai cru objectives des formes et des étendues que je répute ensuite des songes, qui m'assure que les formes et les étendues de l'état de veille ne s'évanouiront pas à leur tour, et que je ne me réveillerai pas de la vie?

Quand il en serait ainsi, je n'en distingue pas moins, quant à présent, les phénomènes appelés *objets du rêve*, des phénomènes appelées *objets de la perception*, et le sceptique fait cette distinction comme moi, puisqu'il me parle de songe. Le mot *apparence* lui-même prouve qu'il est un état où nous croyons saisir des *réalités* : or cet état est ce que j'appelle *perception matérielle*, et ce qui mérite d'être noté comme un fait à part. Nous devons donc poser encore ce fait, bien que nous ne puissions l'expliquer : *La perception se distingue du rêve.*

Enfin il est un rêve dont on ne se réveille pas périodiquement, et pendant lequel on croit à l'objectivité de phénomènes non réels : c'est l'état de folie. Le fou croit réel ce que je crois imaginaire; ne sont-ils pas aussi imaginaires les objets que je crois réels?

Proposez cette objection à qui bon vous semblera, et essayez de faire rejeter par ce moyen la croyance à l'extériorité de ce que nous appelons les objets de la perception, vous verrez si vous y parviendrez; bien plus, essayez de vous convaincre vous-même de la force de cet argument, vous qui me parlez, et qui apparemment me distinguez de vous-même, me connaissez *objectif.* Quand nous nous occuperons de la croyance à l'autorité, nous verrons qu'un principe de notre esprit nous porte à regarder la déposition de l'immense majorité des hommes comme l'expression de la vérité, et que c'est en vertu de ce principe que nous distinguons le *sens commun* et la *folie.* Quant à présent, nous nous bornerons à résumer ce que nous venons de dire, et à exprimer les propositions suivantes, qui contiennent des faits incontestables :

1°. Nous ne confondons pas la perception matérielle avec la conception de l'état de veille; cette dernière n'est pas accompagnée de la croyance à l'extériorité de son objet ; nous ne pouvons dire pourquoi.

2°. Nous ne confondons pas la perception matérielle avec la conception de l'état de sommeil appelé songe. Cette dernière emporte croyance à l'extériorité de son objet; mais cette croyance s'évanouit au retour de celle que nous appelons perception. Nous ne pouvons donner non plus la raison de ce phénomène.

3°. Enfin, nous distinguons la perception matérielle de la conception appelée folie, bien que cette dernière conception soit accompagnée d'une croyance permanente à l'extériorité de son objet. Ici la distinction repose sur la foi à l'existence réelle de ce qui est attesté par l'immense majorité de nos semblables. Mais cette foi, elle-même, est inexplicable, c'est un principe au-delà duquel on ne peut remonter.

3°. *De l'objectivité des phénomènes matériels appelés par les philosophes qualités secondaires des corps.*

Dans les phénomènes que nous montre la conscience, il y a toujours un élément que nous désignons par *je* ou *moi*, que nous connaissons comme *identique invariable*, quelle que soit la variation du phénomène. Ce *je* ou *moi* nous apparaît tantôt comme une force de connaître, tantôt comme une force de sentir, tantôt comme une force de vouloir; mais toujours comme un être identique. Ce qu'il y a d'identique est appelé par nous du nom figuré de *substance;* les forces ou pouvoirs de connaître, de sentir, de vouloir, nous les appelons *modes* ou *qualités*. Cette *identité* que le principe connaissant trouve en lui, il la transporte au NON-MOI. Le NON-MOI lui apparaît tantôt comme une étendue tangente, tantôt comme une étendue visuelle, tantôt comme un son, tantôt comme une odeur, tantôt comme une saveur. Il trouve ces phénomènes ordinairement associés, c'est-à-dire existant au même temps et au même lieu. Faisant, en vertu de l'induction, le NON-MOI à l'image de lui-même, il le conçoit comme quelque chose d'*identique*, d'*invariable* doué de différentes forces ou pouvoirs. L'*invariable*, on l'appelle encore ici *substance*, et aux *forces* ou *pouvoirs*, on donne le nom de *qualités*.

Maintenant les philosophes ont cru devoir distinguer ce qu'ils appellent les *qualités premières* et les *qualités secondes* des corps. Parmi les *premières* (pour prendre la liste la plus réduite) on range l'étendue et la solidité, et parmi les *secondes*, la température, la couleur, le son, l'odeur et la saveur. La raison de cette distinction, c'est, disent les philosophes, que la température, le son, l'odeur, ne nous donnent pas par eux-mêmes l'idée de *corps*, et que c'est à l'aide d'un travail ultérieur de l'esprit que nous rapportons ces phénomènes aux *corps*. Cela est tout simple: comme l'étendue tangible est ce que nous appelons

corps, le son, l'odeur, etc., ne peuvent pas nous donner l'idée de corps, puisqu'ils ne sont pas tangibles.

Mais on est allé plus loin, et quelques auteurs ont affirmé que les qualités secondes ne nous donnent pas l'idée d'extériorité, de NON-MOI, et sont purement subjectives. De là ces propositions: l'*odeur n'est pas* DANS *la rose*, la *chaleur n'est pas* DANS *le feu*, ce ne sont que des modifications du MOI.

Or nous pensons que le moi ne confond jamais l'odeur, la chaleur, le son, avec la joie, la peine, l'espérance, la croyance, et que directement et sans l'intermédiaire du tangible, il répute NON-MOI le son, l'odeur etc. Nous distinguons les étendues tangibles de la perception d'avec les étendues tangibles de la conception : nous réputons les unes des apparences, des faits purement subjectifs; les autres des réalités objectives, sans que nous puissions donner le motif de cette distinction. De même, nous distinguons les sons, les odeurs, les saveurs de la perception d'avec les sons, les odeurs et les saveurs de la conception; nous réputons les seconds des souvenirs purement subjectifs, et les premiers des objets réels et NON-MOI. Cette distinction, également inexplicable, se fait directement et sans l'intermédiaire du tangible.

Lorsque les philosophes nous disent que le son, l'odeur, etc., ne nous donneraient pas seuls l'idée d'*extériorité*, et qu'ils en concluent que ces phénomènes ne nous donneraient pas l'idée du NON-MOI, ils me paraissent dupes d'une métaphore. En effet, l'étendue tangible a seule un dedans et un dehors, parce qu'elle a seule les trois dimensions, et elle nous fournit seule l'idée d'intérieur et d'extérieur. Si donc nous ne percevions que les sons, les odeurs, etc., nous n'aurions pas l'idée d'intérieur et d'extérieur, mais nous aurions toujours l'idée de MOI et de NON-MOI; car je distingue directement dans quel cas je perçois le *son* et dans quel cas je ne fais que le concevoir.

Les philosophes affirment encore qu'ils savent directement ce qu'est l'étendue et la solidité *dans* le corps; c'est comme s'ils disaient qu'ils savent ce qu'est l'étendue tangible *dans* l'étendue tangible, car le mot *corps* n'exprime pas d'autre idée. C'est donc une proposition identique. Si par solidité ils entendent l'impénétrabilité, ils confondent la cause de la résistance, cause qui n'est point sensible, avec la résistance elle-même, et j'ose affirmer qu'ils ne savent pas ce qu'est cette cause dans les corps.

Ils prétendent, d'un autre côté, qu'ils ignorent ce qu'est le son et l'odeur *dans* les corps. Cela veut dire qu'ils ne peuvent pas identifier le son qui n'est pas tangible avec une étendue qui a les trois dimensions, ou, en d'autres termes, que l'étendue tangible ne leur paraît pas être la même chose que le son; mais il n'y a pas lieu à dire que l'étendue tangible est une qualité *absolue* et connue en elle-même, tandis que le son est une qualité *relative* et connue indirectement; car je connais directement le *son* comme *son*, et ne sais pas plus ce qu'est en elle-même l'étendue tangente que je ne sais ce qu'est le son en lui-même.

Mais, dit-on enfin, si nous n'existions pas, il n'y aurait ni son ni odeur, tandis qu'il y aurait toujours des corps. Traduisez corps par *étendue tangente*, et vous verrez que si nous n'existions pas il n'y aurait point d'étendue tangente. Il y aurait, répliquera-t-on, des étendues tangibles; il y aurait de même des foyers odorans et des foyers sonores. Si de l'étendue tangente nous pouvons induire légitimement une cause de perception tactile, existant même en notre absence, nous pouvons avec autant de légitimité induire de l'odeur et du son une cause de perception auriculaire et de perception d'odorat existant aussi en notre absence. L'existence du son n'est donc pas moins *absolue* que celle de l'étendue tangente. La distinction entre les qualités premières et les qualités secondes des corps ne

nous paraît donc pas fort importante, et revient à la proposition suivante :

L'*étendue tangente* étant ce que nous appelons corps, la couleur, le son, l'odeur et la saveur, si nous les percevions seuls, ne nous donneraient pas l'idée de corps, puisqu'ils ne sont pas tangibles. Nous rapportons ces phénomènes aux corps parce que nous les y trouvons associés, et nous les appelons qualités du corps ; mais nous avons connu les corps antérieurement, et considérant à son tour l'étendue tangente comme un pouvoir variable appartenant à un être fixe, nous donnons à l'étendue tangente le nom de qualité première de cet être, et au son, à la couleur, etc., le titre de qualités secondes.

Ainsi, en résumé, le connaître, le sentir, le vouloir, tout cela est du *réel subjectif*, des choses indentiques au MOI, lequel se reconnaît toujours le même, identique et un, malgré la variation de ces phénomènes, qu'il regarde comme ses pouvoirs ou ses qualités. Étendue tangente, étendue visuelle, son, couleur, odeur, saveur, tout cela est du *réel objectif* des choses non identiques au MOI. Les trouvant associés, c'est-à-dire existant au même temps et au même lieu, le MOI les rapporte à un principe qu'il répute identique et invariable à l'égal de lui-même, et il regarde ces phénomènes comme les pouvoirs ou les qualités de ce principe NON MOI.

§ VII.—Histoire des faux systèmes sur la perception extérieure matérielle.

1°. *Espèces intermédiaires.*

Les premiers philosophes ne firent point de distinction entre l'étendue tangible et l'étendue de couleur, qui se trouvent ordinairement associées. Ils crurent que ces deux phénomènes constituaient un seul objet, simple, indécomposable. Étonnés de ce que l'œil et la main ne leur

faisaient pas connaître cet objet dans la même condition, et embarrassés de savoir comment l'esprit allait trouver les objets pour les connaître, ou comment les objets venaient trouver l'esprit, ils pensèrent que nos sens ne nous faisaient pas percevoir les objets naturels eux-mêmes, mais seulement des représentations que ces objets envoyaient à l'esprit : cette représentation fut appelée en grec εἶδος, en latin *species*, et en français *espèce*, *image*, *apparence*.

Mais, premièrement, si nous n'avions jamais vu que des images, comment saurions-nous qu'elles correspondent à quelque chose d'extérieur, comment aurions-nous même l'idée d'image et de modèle?

Secondement, si ces images sont matérielles, elles ne peuvent *entrer* dans l'esprit, selon l'expression de quelques philosophes, et il est étonnant qu'on n'en trouve aucune trace dans les organes de la perception. Enfin, si elles sont immatérielles, elles ne peuvent partir des objets.

2°. *Idées innées, et véracité divine.*

Le mot *image* devient d'ailleurs inintelligible lorsqu'il s'agit d'étendue tangente, de son, d'odeur, de saveur; aussi Descartes substitua à ce terme le mot *idée*, qui était plus vague, et qui se prêtait mieux à l'hypothèse d'une *entité* intermédiaire entre l'esprit et l'objet.

Descartes prouva, par les raisons que nous avons ci-dessus rapportées, que les idées ne pouvaient partir des objets eux-mêmes; il les supposa naturelles à notre esprit, ou *innées*, et pour expliquer comment nous croyons qu'en dehors de ces idées sont des objets matériels, il avança qu'un penchant invincible nous portait à cette croyance, et que ce penchant ne pouvait nous tromper, puisqu'il venait de Dieu, qui n'est pas trompeur.

3°. *Idées en Dieu, et causes occasionelles.*

MALEBRANCHE rejeta le système de Descartes, parce qu'il reconnut que si les idées étaient innées elles seraient en nous simultanées, et non successives.

Il prétendit que nos idées ne pouvaient être que celles de Dieu lui-même, et que le Créateur nous les communiquait à mesure que les objets matériels se trouvaient en notre présence; de sorte que les objets n'étaient que les *causes occasionelles* de la perception. Quant à l'existence des objets matériels, Dieu nous l'avait révélée dans la Genèse.

4°. *Harmonie préétablie.*

LEIBNITZ fut mécontent à son tour de l'explication de Malebranche. Elle faisait, disait-il, ressembler le Créateur à un horloger qui aurait besoin de retoucher sans cesse son ouvrage; et il avança que Dieu, dans la multitude des êtres à créer, avait choisi telle âme dont les idées successives devaient correspondre exactement à la série d'impressions que tel corps recevrait des objets matériels; que le Créateur avait uni cette âme et ce corps; qu'ainsi l'âme avait toujours une idée correspondante à l'impression corporelle, et que ces deux êtres marchaient d'accord sans se communiquer, comme deux horloges qui sonnent ensemble sans que l'une agisse sur l'autre: c'est ce qu'il appela l'*harmonie préétablie.*

Nous répondrons à cette hypothèse que Leibnitz, étant l'une des deux horloges, doit ignorer perpétuellement que l'autre existe, et que si son système était vrai, il n'aurait jamais connu l'existence du corps.

5°. *Idéalisme de Berkeley et de Hume.*

Locke reprit les attaques de Malebranche contre les idées innées; mais en attribuant aux idées une autre ori-

gine, il affirma que l'esprit n'était en communication qu'avec elles, et que nous ne percevions pas les objets matériels eux-mêmes.

Berkeley, admettant ce principe, en tira la conclusion que, si l'esprit ne communiquait qu'avec les idées, nous n'avions pas le droit de conclure qu'en dehors des idées était un monde matériel. En conséquence la matière n'existe pas : il n'y a pour Berkeley que les esprits et Dieu suscitant des idées.

Hume alla plus loin, parce qu'il fut plus conséquent ; si de l'idée matière nous ne sommes pas fondés à conclure l'existence du monde matériel, de l'idée esprit et de l'idée Dieu nous ne devons pas conclure l'existence de Dieu et de l'esprit. Il n'y a donc au monde que l'idée.

Tel est le système que les Écossais ont nommé l'idéalisme de Berkeley et de Hume.

Nous devons prévenir que le mot *idéalisme* est aussi employé dans l'histoire de la philosophie pour désigner les écoles qui admettent, avec les données des sens physiques, les données de la raison intuitive.

Reid enfin reconnut que toutes ces conséquences découlaient du système des *idées*, tel que l'avaient conçu les péripatéticiens , et tel que l'enseignaient Descartes et Locke lui-même. Il en conclut donc que l'*idée intermédiaire* ne pouvant se concilier avec l'existence du monde matériel, il fallait rejeter non le monde matériel, mais l'idée intermédiaire. En effet, c'est une conviction immédiate, universelle, qui nous fait admettre l'existence du monde physique , et c'est la confusion de l'étendue de couleur avec l'étendue tangible qui a fait imaginer l'hypothèse de l'idée intermédiaire.

Il est de fait qu'il y a telle chose que nous appelons *idée de corps*, et telle chose que nous appelons *corps ;* et pour éviter toute méprise, traduisons corps par *étendue tangente :* il est de fait qu'il y a telle chose que nous appe-

lons idée d'étendue tangente, et telle chose que nous appelons étendue tangente. L'*idée* d'étendue tangente, c'est le souvenir d'une étendue tangente, c'est la conception d'une étendue tangente, c'est l'induction qu'il y a une étendue tangible là où nous ne touchons pas; mais tout cela implique une étendue tangente précédemment perçue, c'est-à-dire connue directement comme réelle objective non moi, non idée, non *simple appréhension;* car ce que les scolastiques appellent *simple appréhension* est une conception, et comme telle se rapporte à une étendue tangente précédemment perçue.

Est-il possible que nous commencions par avoir une *idée*, une *simple appréhension* d'*étendue tangente?* Ce langage est-il intelligible? Comment avoir l'*idée* d'étendue tangente si l'on n'a jamais touché? La distinction que toute langue fait entre *idée* et *réalité* prouve que l'esprit débute par saisir des réalités, auxquelles il compare ensuite les objets de ses conceptions ou souvenirs, qu'il reconnaît comme non réels; mais le faire commencer par du non réel, c'est l'enfermer dans un cercle dont il ne pourra jamais sortir.

Il faut donc ramener le fait de la perception au MOI percevant et à l'OBJET perçu, c'est-à-dire réputé NON MOI. C'est au moyen de cette perception du NON MOI que l'esprit reconnaîtra plus tard que la conception et le rêve ne sont que des actes du MOI, et ne contiennent rien d'objectif; mais si le MOI commençait par prendre le monde matériel pour lui-même, il ne sortirait jamais de cette identification.

§ VIII.—Rapport du MOI avec les organes de la perception matérielle.

Le fait de la perception matérielle étant réduit au MOI connaissant un NON MOI tangent, lumineux, sonore, odorant et savoureux, comme cette connaissance se fait par l'intermédiaire d'une étendue tangible appelée le sys-

tème nerveux, trois questions se présentent à résoudre.

1°. Quelle est la nature de l'action exercée par l'objet extérieur sur le système nerveux?

2°. Est-ce le système nerveux qui perçoit? Le système nerveux est-il le MOI ou l'organe du MOI?

3°. L'action physique une fois exercée sur l'organe, comment en résulte-t-il une perception, soit dans l'hypothèse où le système nerveux percevrait, soit dans le cas où il ne serait que l'instrument du moi?

La première question est l'objet de la physiologie; cette science n'a produit encore à ce sujet que des hypothèses qui sont loin de suffire à tous les faits.

Nous nous contenterons de citer les systèmes des esprits animaux, des vibrations, et du fluide nerveux.

Quant à la seconde question, il nous suffit de dire que nous appelons *âme* ou *esprit* cet élément qui, dans tout phénomène attesté par la conscience, nous suggère le mot *je* ou *moi*, élément que la conscience nous montre toujous un et identique, c'est-à-dire persistant le même malgré ses diverses modifications. Comme c'est là tout ce que la conscience nous en apprend, c'est tout ce que nous en pouvons dire en psychologie. Quand nous aurons constaté tous ses actes, nous serons plus à même d'examiner si la nature de ce principe peut se concilier avec celle de la matière. C'est donc à l'ontologie, ou à la partie de la philosophie qui traite en détail de la substance, qu'il faut renvoyer la solution de ce problème.

La troisième question ne peut se traiter qu'après la seconde, et doit être différée comme elle.

Mais, quel que soit l'avis qu'on embrasse sur ces deux questions, on n'est pas moins obligé de reconnaître que, dans l'état actuel des choses, la perception ne s'exerce que par l'intermédiaire de nos organes. Si donc nous voulons entretenir ou améliorer notre perception matérielle, il faut, indépendamment de l'attention dont nous connaissons

les effets, employer les moyens qui peuvent, soit conserver nos organes, soit en augmenter la force: ces moyens sont l'hygiène, l'exercice et les instrumens artificiels.

SECTION III.

Connaissance du NON-MOI IMMATÉRIEL. RAISON INTUITIVE ; PERCEPTION EXTERNE IMMATÉRIELLE ; SENS EXTÉRIEURS MÉTAPHYSIQUES.

§ 1er. — Explication des mots RAISON INTUITIVE, PERCEPTION EXTERNE IMMATÉRIELLE, SENS EXTÉRIEURS MÉTAPHYSIQUES.

Connaître et jouir sont des choses tout-à-fait différentes en elles-mêmes; mais connaître est toujours connaître, quel que soit l'objet qu'on connaisse. Nous ne divisons donc pas le connaître par rapport à sa nature, mais seulement par rapport aux objets que nous connaissons; tel est le motif de toutes les distinctions que nous avons faites dans la connaissance : elle ne diffère que par son objet. Or la première grande division qu'on peut opérer entre les objets de notre connaissance est celle du MOI et du NON-MOI. Nous donnons à la connaissance du MOI le nom de perception interne, sens intime, conscience; on peut donner à la connaissance du NON-MOI en général le titre de perception externe, sens extérieur. Le NON-MOI peut à son tour se diviser en deux parties : 1° le NON-MOI tangible, ou qui affecte cette portion du tangible que nous appelons notre corps, en un seul mot le NON-MOI corporel ou matériel; 2° le NON-MOI non tangible et n'affectant aucune partie de notre corps, ou le NON-MOI immatériel. Si ces objets diffèrent véritablement entre eux, si la différence est saillante, profonde, importante, saisie par tout esprit inculte ou cultivé, attestée par une foule de mots de la langue vulgaire, nous serons autorisés à désigner la connaissance sous un titre différent, selon qu'elle s'appliquera à l'un ou à l'autre de ces objets, puisque nous

aurons prévenu que la différence des objets connus est la seule chose que nous voulions exprimer par la différence des noms donnés à la connaissance.

Or, il est de fait que tout homme parle du temps, de l'espace, de la justice, comme de choses qu'il ne confond pas avec lui-même, et qu'il distingue cependant d'avec les objets matériels.

Si nous observons même la langue littéraire (j'entends par ce mot la langue des littérateurs étrangers aux recherches philosophiques), nous verrons qu'on distingue souvent entre ce que nous montrent les *sens physiques* et ce que nous atteste la *raison*. Ainsi nous trouverons souvent dans les écrivains non philosophes des phrases semblables à celles-ci : les sens physiques nous font percevoir des étendues plus ou moins vastes; mais la raison nous dit qu'au-delà de ces étendues est encore de l'espace, et que cet espace n'a ni commencement ni fin, etc. Le sens intime nous atteste que telle action nous procure un plaisir; mais la raison nous apprend que cette action est juste ou injuste, etc... Nous voyons donc dans la langue vulgaire le mot de *raison* employé pour désigner la connaissance d'objets que nous ne confondons pas avec nous-mêmes, et qui ne tombent point sous nos sens physiques.

Mais la langue vulgaire se sert aussi du mot de raison pour exprimer l'acte de saisir des rapports qui s'enchaînent les uns aux autres, même quand ces rapports sont l'objet du sens intime ou des sens physiques.

Nous devons donc faire une distinction entre la raison qui immédiatement, directement, sans combinaison, nous fait connaître un objet NON-MOI et non matériel, et la raison, qui par une série de combinaisons ou de jugemens successifs, nous fait saisir des rapports entre les objets matériels ou les objets du sens intime. Nous appellerons la première *raison intuitive*, ou *immédiate*, c'est-à-dire saisissant les choses immatérielles, d'évidence intuitive,

et nous nommerons la seconde *raison déductive* ou RAISONNEMENT.

Le nom de *perception externe immatérielle* s'explique de lui-même, puisqu'il s'agit de la connaissance du NON-MOI (externe) non connu par nos organes physiques (immatériel).

Enfin, de même que sous le nom de sens extérieurs physiques on a divisé la perception matérielle en autant de facultés qu'il y a d'objets matériels différens, et qu'on a distingué le tact, la vue, etc., de même certains philosophes ont, sous le titre de sens extérieurs métaphysiques, divisé la perception externe immatérielle en autant de facultés qu'il y a d'objets différens dans le NON-MOI immatériel; et ils ont distingué le sens du beau, le sens moral, etc.

Bien que dans la perception matérielle on distingue le sens d'avec l'organe, et que le premier soit la faculté même de percevoir, et par conséquent élément du MOI, tandis que l'organe est NON-MOI, le terme de *sens* emporte cependant avec lui l'idée d'un organe matériel, et même, l'idée de la partie du corps qui est affectée par l'objet matériel. Nous ne nous servirons donc pas du mot de *sens* pour désigner la connaissance du NON-MOI immatériel, et comme nous trouvons trop de longueur dans les mots de *perception externe immatérielle*, nous nous en tiendrons au terme de *raison intuitive*.

§ II.—Données de la raison intuitive.

1°. *Notion de temps absolu.*

Tout fait intérieur dure un certain temps; par la durée du fait intérieur nous percevons la durée de l'objet externe matériel; ou du moins la durée pendant laquelle cet objet est soumis à notre expérience. Mais nous savons que le temps est indépendant des objets dont nous

apprécions la durée; nous pouvons mal apprécier les durées, sans que le temps, en lui-même, soit allongé ou raccourci. C'est ce qu'on exprime quand on dit que le *temps* est *absolu*; nous préférons cette expression à celle de *durée absolue* adoptée par quelques philosophes, parce qu'il nous semble que le mot *durée* emporte toujours avec lui l'idée d'un objet qui dure, tandis que le mot *temps* nous paraît ne pas impliquer nécessairement d'objet, soit interne, soit matériel. De plus, nous savons que les faits internes et externes commencent et finissent; le temps n'a ni commencement ni fin, il est éternel.

Les durées, nous entendons par ce mot les faits internes ou externes dont nous apprécions la durée, auraient pu ne pas être, elles n'ont pas en elles-mêmes la raison de leur existence, c'est ce qu'on exprime en disant qu'elles sont *contingentes*. Le temps ne pouvait pas ne pas être, il a en lui-même sa raison d'existence, c'est ce qu'on exprime en disant qu'il est *nécessaire*.

Le temps est indéfinissable; il est ce que chacun sait: *Si non rogas, intelligo*. On s'est donc égaré quand on a voulu le définir.

Le temps, a-t-on dit, est la mesure du mouvement. Sous quel rapport en serait-il la mesure? Ce ne serait point sous le rapport de l'étendue, mais sous celui du temps. Cette définition revient donc à dire: le temps est la mesure du temps; ce qui est une proposition identique.

Nous avons vu, à l'article de la conscience, qu'il n'était pas plus juste de dire que le mouvement fût la mesure du temps.

Locke a très-bien fait ressortir la différence qui existe entre les durées qui tombent sous notre expérience d'une part, et, de l'autre, le temps absolu. Il a cependant appelé le temps absolu une idée de conscience, ou, dans son langage, une idée de réfléxion. Nous pensons qu'il a voulu dire que la notion de temps absolu n'était pas

innée en nous, mais nous arrivait à propos des durées que nous fait apprécier la conscience ; sous ce rapport on n'a aucun reproche à lui adresser. Il en serait autrement si, comme le pensent ceux qui se sont donnés pour les successeurs de ce grand homme, il a voulu faire entendre que le temps ne peut se séparer des faits intimes, qu'il serait anéanti avec eux, et qu'il est tout entier sous l'œil de la conscience. Les distinctions faites par Locke nous empêchent de croire que telle ait été sa pensée.

Condillac a tenté de faire confondre la notion de temps absolu avec celle de succession ou d'objets qui se succèdent. Mais les exemples sur lesquels il a voulu fonder sa doctrine ne font que mieux marquer combien la notion de temps absolu est inébranlable dans notre esprit, et combien elle résiste à toutes les transformations qu'on voudrait lui faire subir.

Cette notion est immédiate, intuitive, en ce sens que nous ne la déduisons d'aucun principe plus général, dont elle soit la conséquence. En effet, un objet qui *dure*, c'est-à-dire dont nous percevons le commencement et la fin, n'est pas la preuve qu'il y a un temps absolu, éternel, nécessaire ; c'est seulement l'occasion à propos de laquelle nous connaissons le temps absolu. Nous ne pouvons donc attribuer la notion de temps absolu ni à la conscience ni à la perception matérielle.

2°. *Notion d'espace absolu.*

Après que nous avons connu les étendues tangentes et les étendues visuelles, nous comprenons qu'il existe un espace qui les contient et qui existerait alors même que ces étendues n'existeraient pas. Nous pouvons nous tromper sur les étendues, mais nous ne pensons pas altérer l'espace par cette erreur. L'espace est indépendant des étendues physiques, il est donc *absolu*. Nous préférons l'expression d'espace absolu à celle d'étendue absolue,

parce que le mot étendue nous paraît emporter avec lui l'idée d'une perception tactile ou visuelle, tandis que le mot *espace* nous semble souvent employé comme contenant l'étendue perceptible, et comme ne s'anéantissant pas avec elle.

Toute étendue perceptible a des limites, l'espace n'en a point. Nul ne peut lui assigner de commencement ni de fin ; il est immense.

Les étendues se meuvent, l'espace est immobile. Enfin les étendues n'ont pas en elles-mêmes la raison de leur existence, elles existent, mais auraient pu ne pas exister : elles sont *contingentes*. L'espace est, il ne pourrait pas ne pas être, il a en lui-même la raison de son existence : il est *nécessaire*.

Locke, qui a noté une partie de ces oppositions entre la matière, qu'il appelle *étendue*, et l'espace qu'il nomme *expansion*, donne cependant à la notion d'espace absolu le nom d'idée des sens physiques, ou, selon sa langue, idée de sensation. Nous pensons qu'il a encore voulu indiquer ici le précédent de la notion d'espace, et qu'il n'a pas prétendu dire que *l'expansion* absolue, immense, nécessaire, tombât sous notre œil ou sous notre main.

Ceux qui ont pris sa doctrine à la lettre, et ont entendu que nous ne connaissions que le MOI ou le NON-MOI matériel, embarrassés de l'espace absolu, ont cherché à le confondre avec l'étendue perceptible, ou à nier qu'il y eût dans notre intelligence la notion d'un espace indépendant de l'étendue.

Mais l'esprit humain résiste à cette prétention ; la langue proteste à chaque instant de cette connaissance ; elle parle d'espace vide et d'espace plein, etc., etc.

La notion d'espace, comme celle de temps, est intuitive, immédiate, c'est-à-dire non déduite d'aucune autre par le raisonnement. Puisque l'objet qu'elle exprime n'est ni

MOI, ni MATÉRIEL, on doit en ranger la connaissance dans une autre classe que la conscience et que la perception matérielle.

3°. *Notion d'unité de temps et d'espace.*

L'éternité du temps, l'immensité de l'espace se réunissent sous le nom commun d'*infini*. C'est l'infini actuel, *infinitum actu*.

Nous pouvons, par la pensée, prolonger une étendue matérielle à l'infini, c'est-à-dire l'égaler à l'espace; nous pouvons aussi prolonger la durée d'un objet à l'infini, c'est-à-dire l'égaler au temps. C'est l'infini en puissance, *infinitum potentia*. Mais nous ne pouvons, même par la pensée, *diminuer* une étendue ni une durée *à l'infini;* ces mots sont contradictoires. En ramenant l'étendue sur elle-même, nous arrivons à un point où nous ne concevons plus de division possible. Ce point est le point géométrique, l'*unité d'espace*. De même, en ramenant la durée sur elle-même, nous arrivons à un point où il n'y a plus de diminution possible; c'est ce qu'on peut appeler le point mathématique du temps, ou l'*unité de temps*.

La notion d'unité d'espace est le fondement des notions géométriques de point, de ligne, de droite, de plan, et de toutes les figures construites sur ces élémens.

L'unité ou la simplicité du moi que nous atteste la conscience est *contingente* comme l'existence du moi. L'unité de temps et d'espace est *nécessaire* comme l'existence et l'infinité de l'espace et du temps.

Les totalités ou collections, telles qu'un arbre, une ville, appelées par la philosophie ancienne *unités physiques*, et telles qu'un sénat, une assemblée, nommées *unités morales*, n'ont point de véritable unité; nous leur prêtons, par métaphore, et seulement dans le langage, l'unité que nous trouvons dans notre conscience, et l'on ne doit pas

les confondre avec l'unité de temps ou d'espace, que l'ancienne philosophie distinguait avec raison sous le nom d'*unité métaphysique*.

La notion de l'unité de temps et d'espace est immédiate intuitive, et ne se déduit d'aucune autre. Elle n'est perceptible ni à la conscience ni aux sens physiques : nous devons la rapporter à la raison intuitive.

4°. Notion de cause nécessaire.

Notre conscience nous atteste que nous sommes toujours une puissance de vouloir; elle nous atteste que notre volonté suffit en certains cas pour déterminer certains faits, comme, par exemple, la clarté d'une perception, d'un souvenir, ou le mouvement d'une partie de notre corps. Dans ce cas, la volonté déterminante prend le nom de *cause*, et le phénomène déterminé prend le nom d'*effet*.

Les perceptions, les plaisirs et peines, les conceptions, etc., nous font connaître en nous le pouvoir de percevoir, de jouir et souffrir, de concevoir, etc. Mais ces pouvoirs sont dépendans, déterminés à l'action, tantôt par notre pouvoir de vouloir, le seul que notre conscience nous atteste comme ayant en lui-même la raison de son action, tantôt par un pouvoir NON-MOI, et par conséquent non soumis à notre conscience. Les forces de perception, de conception, etc., ne sont donc que des forces passives, des causes secondes. Nous ne reconnaissons que deux causes libres et primitives : notre pouvoir de vouloir, notre volonté, et un pouvoir de vouloir, ou une volonté NON-MOI, qui est la cause de tous les phénomènes sur lesquels nous nous reconnaissons sans pouvoir.

Maintenant cette cause MOI que nous atteste notre conscience est *contingente* : nous comprenons qu'elle aurait pu ne pas exister. Il n'en est pas de même de la cause NON-MOI : elle est *nécessaire;* nous ne comprenons pas

qu'il y ait eu un temps où tout ait commencé d'être. Pour qu'un être commence, il faut qu'un autre le fasse commencer; il faut une cause, une force préexistante, n'ayant pas eu elle-même de commencement, ou, en d'autres termes, éternelle. Toute cause qui dépend d'une autre n'est que cause seconde; toute cause première doit donc être libre, volontaire, doit être une volonté. Toute cause non intelligente nous paraît nécessairement cause seconde; il n'y a de cause libre que celle qui a connu et voulu son effet.

Telle est la notion de cause nécessaire; elle comprend celle d'être ou de substance nécessaire.

Nous verrons en théodicée comment cette notion de cause libre NON-MOI et nécessaire a formé les diverses religions.

La cause MOI est l'occasion à propos de laquelle nous concevons la cause NON-MOI; celle-ci nous paraît indépendante de l'autre, ou en d'autres termes *absolue;* elle nous paraît *nécessaire*, et en conséquence éternelle et universelle.

La notion en est immédiate, intuitive, en ce sens qu'elle n'est pas le fruit du raisonnement, et qu'on ne peut alléguer aucun principe plus général qu'elle-même, dont elle soit la conséquence. La cause nécessaire n'est l'objet ni du sens intime, ni des sens physiques, nous devons donc la ranger sous le mode de connaissance auquel nous attribuons le NON-MOI incorporel.

5°. *Notion de moralité.*

Au nombre des actions humaines, en est-il que nous jugions non seulement bonnes physiquement ou utiles, mais encore bonnes moralement ou morales?

Ne pas faire à autrui ce que nous ne voudrions pas qu'on nous fît.

Soumettre son intérêt à celui du plus grand nombre.

Faire aux autres ce que nous trouverions juste qu'on fît envers nous.

Exercer la générosité après la justice.

Pratiquer la reconnaissance après la justice, mais avant la générosité, etc., etc., etc.

Voilà, il nous semble, des actions que nous reconnaissons comme morales. A celui qui me demandera de définir la *moralité*, je demanderai à mon tour qu'il me définisse le temps, l'espace, la matière.

Certaines actions nous paraissent morales, d'autres immorales, c'est tout ce que nous en pouvons dire. Si quelqu'un ne comprend pas ces mots, nous ne nous adressons pas à lui, pas plus que nous ne nous adressons aux aveugles quand nous parlons des couleurs.

Parmi les actions morales les unes nous paraissent *obligatoires;* c'est-à-dire que nous pouvons y contraindre l'agent sans immoralité. Ces actes prennent alors le nom de *devoirs*. Le pouvoir que nous avons d'y contraindre l'agent, sans immoralité de notre part, s'appelle *droit*.

Il est d'autres actions qui nous paraissent plus morales que les devoirs, mais auxquelles nous ne pouvons pas contraindre l'agent sans immoralité, on les appelle *dévouemens*. Ils n'engendrent pas de *droits*.

Le caractère d'*obligation*, dont nous paraissent marqués certains actes, est ce qu'on nomme la *loi morale*. On l'appelle *loi naturelle* lorsqu'elle n'est pas écrite dans les codes, et *loi positive* lorsqu'on l'y a déposée.

Tout agent qui a fait une action morale nous paraît mériter le bonheur. Tout agent qui a fait une action immorale nous paraît mériter le malheur. Cette notion de mérite et de démérite est ce qui fonde les peines et récompenses publiques.

Elle est inséparable de la notion de moralité.

On a confondu la notion de moralité avec des faits intellectuels tout-à-fait différens ou avec des phénomènes

de la sensibilité. La réfutation détaillée de ces opinions appartient à la MORALE. La notion de moralité est immédiate intuitive; si l'on voulait l'appuyer sur un autre principe qu'elle-même, on ne parviendrait qu'à faire un cercle vicieux. Nous en disons autant de la notion de mérite et de démérite qui est inséparable de la notion de moralité. La loi morale n'étant ni le MOI ni le NON-MOI matériel, nous la rapportons à la raison intuitive.

Quelques philosophes, d'accord en cela avec la langue vulgaire, attribuent la notion de moralité à une faculté spéciale qu'ils nomment sens du juste et de l'injuste, sens moral, sentiment moral, enfin conscience morale ou simplement conscience.

6°. *Notion de beauté.*

Parmi les actions humaines, parmi les œuvres de la nature et les productions de l'art, il en est qui nous apparaissent marquées d'un caractère que nous appelons *beauté*.

Quel est ce caractère commun au dévouement d'un héros, au tumulte d'un orage, aux couleurs d'une campagne cultivée, à la forme d'un temple de Grèce?

Ce caractère est indéfinissable; mais tout le monde comprend le mot de *beauté*.

La beauté nous paraît un élément objectif et non un fait purement subjectif; nous ne la confondons pas avec le plaisir qu'elle nous cause. Le MOI perçoit la beauté, il jouit du beau; mais il n'est pas la beauté.

Le beau n'est donc pas une notion de conscience. Certaines perceptions de l'œil et de l'oreille sont des occasions à propos desquelles nous connaissons le beau, comme les perceptions de la main sont pour nous des occasions de connaître l'espace absolu. Mais le beau n'est ni le son ni la forme, c'est une idée accessoire qui se joint à ces perceptions matérielles.

Cette idée a été confondue avec celle de l'agréable, de l'utile, du bien moral; l'examen de toutes ces opinions trouve sa place dans l'Esthétique.

La notion du beau est intuitive, immédiate; essayez de la déduire d'un autre principe, vous arriverez toujours à cette proposition identique : le beau est le beau.

Le temps, l'espace, la cause NON-MOI sont des choses nécessaires, indépendantes l'une de l'autre, et ne pouvant pas ne pas être; la moralité et la beauté sont-elles aussi des choses nécessaires?

Y a-t-il une moralité absolue, préexistant à toutes les actions humaines et devant leur survivre?

Y a-t-il une beauté absolue, indépendante des objets contingens?

Ou bien la moralité et la beauté ne sont-elles que les qualités des actes et des objets contingens, et ne peuvent-elles exister qu'à la condition que ces objets existent?

Dans ce cas sont-elles des qualités *nécessaires* en ce sens que toute action libre doive être nécessairement morale ou immorale, et tout objet beau ou laid?

N'y a-t-il pas des actions qui sont innocentes, c'est-à-dire ne servant ni ne violant la loi morale, et des objets indifférens, c'est-à-dire ne suscitant ni ne blessant l'idée du beau.

Tous les objets et tous les actes ne pourraient-ils pas être ainsi dépouillés de beauté et de moralité?

Nous laisserons toutes ces propositions sous la forme de questions, parce que les problèmes qu'elles renferment ne sont pas entièrement résolus dans notre esprit.

Nous nous contenterons de faire remarquer que si l'on reconnaissait la moralité et la beauté comme des qualités d'objets contingens, et par conséquent comme contingentes, nous les séparerions de la raison intuitive, à laquelle nous attribuerions la connaissance de l'universel et du nécessaire, et nous les rapporterions, à l'exemple des

philosophes écossais, à des facultés spéciales nommées *perception morale*, et *perception du beau*, ou encore *conscience morale* et *goût*. En effet, la moralité et la beauté n'étant ni le MOI ni le NON-MOI matériel, ne doivent rentrer ni dans le sens intime, ni dans les sens physiques.

§ III.—De ce que les philosophes ont appelé *axiomes métaphysiques* ou *rapports nécessaires*.

Les philosophes ont depuis long-temps mis à part un certain nombre de maximes qu'ils ont prétendu n'être l'objet ni de la conscience ni de la perception matérielle.

Parmi ces maximes il en est un certain nombre qui ne sont que des propositions identiques, telles que par exemple : *ce qui est est; la même chose ne peut pas être et n'être pas; le tout est plus grand que la partie.* Ces propositions équivalent à celles-ci : *La douleur est la douleur; le plaisir ne peut pas être la peine;* ce qui forme des vérités de conscience : et *l'arbre est plus grand que la feuille;* ce qui est une vérité de perception matérielle. Seulement aux noms particuliers on a substitué des noms généraux qui les renferment tous; mais les objets particuliers étant les données de l'expérience, soit interne, soit externe, la collection de ces objets n'est aussi qu'expérimentale.

Il est d'autres maximes qui ne sont point des propositions identiques, telles que les suivantes : Tout fait interne ou externe existe dans le temps et dans l'espace; tout changement qui ne dépend point de votre volonté indique un pouvoir libre extérieur.

Ces rapports entre phénomène et temps, phénomène et espace, etc., etc., ne sont pas des propositions identiques. L'un des termes de ces rapports nous est donné par l'expérience soit interne soit externe : c'est le phénomène, le changement; l'autre échappe à l'expérience : c'est le temps, l'espace, la cause libre NON-MOI. De ces deux termes le premier est contingent, et pourrait s'a-

néantir; le second est nécessaire, et comme tel impérissable. Le rapport n'est nécessaire qu'en ce sens que le premier terme ne peut échapper au second; mais l'existence du second n'est pas enchaînée à celle du premier. L'objet contingent n'est donc que l'occasion à l'aide de laquelle nous saisissons l'objet nécessaire, qui est aussitôt connu comme indépendant du premier. La notion de temps, d'espace, de cause libre NON-MOI, n'est donc pas une notion de *rapport*, comme quelques philosophes l'appellent; car le temps, l'espace et Dieu ne sont pas des rapports.

Quand même le rapport entre les objets contingens d'une part, et, de l'autre, le temps, l'espace ou Dieu, serait indissoluble, les deux termes du rapport ne seraient pas moins distincts; il n'en faudrait pas moins examiner si, tandis que l'un est l'objet de la conscience ou des sens physiques, l'autre n'échappe pas à ces deux modes de connaissance; il n'en faudrait pas moins constater à part l'existence de ce dernier terme, et ne pas le laisser confondu sous le nom de rapport, qui peut envelopper deux choses tout-à-fait séparées.

Il suffit que nous connaissions deux objets pour connaître un rapport : les faits de la conscience nous offrent des rapports entre eux. Ils sont semblables ou dissemblables, soit de nature, soit de degré.

Il en est de même des objets de la perception matérielle.

Les objets de la raison intuitive présentent aussi entre eux des rapports. Enfin chacune de nos trois classes de connaissance forme des rapports avec les deux autres. Il faut donc tenir compte des termes entre lesquels le rapport s'établit, ou bien on ne devra compter dans l'intelligence qu'une seule connaissance toujours la même, sous le nom de notion de rapport.

Il y a sans doute déjà progrès dans la distinction qu'on a faite des rapports contingens et des rapports néces-

saires; mais il faut aller jusqu'aux termes qui fondent le rapport, sans cela on s'arrête en chemin.

Nous pensons donc qu'après avoir formé trois classes qui comprennent les faits de conscience, les objets matériels et les objets immatériels, il n'y a pas lieu d'en former une quatrième sous le nom de rapports, parce qu'elle ne ferait que répéter les trois autres.

§ IV. — Intervention de la volonté dans la raison intuitive.

Nous acquérons involontairement les différentes données de la raison intuitive. Mais pour les combiner entre elles, et en tirer les applications aux divers cas particuliers, il faut le concours de la volonté.

Ainsi nous sommes passifs quand nous concevons l'unité d'espace, le point, la ligne, etc... Nous sommes actifs quand nous combinons ces élémens dans l'étude de la géométrie.

Ainsi encore nous n'intervenons pas volontairement dans la connaissance des maximes fondamentales de la moralité; pour en trouver les combinaisons et les déductions diverses, pour exposer nos droits et devoirs journaliers, notre volonté intervient.

Les *jugemens* de la raison intuitive sont passifs; les *comparaisons* sont volontaires.

Le concours de la volonté dans l'exercice de la raison intuitive est appelé, par la langue vulgaire, *réflexion*, nom que nous avons vu donner à la conscience volontaire. Il vaudrait mieux remplacer ici ce titre par celui d'*attention*, appliqué déjà à la perception matérielle volontaire. On conserverait plus fidèlement les analogies physiques qui ont présidé à la formation de ces mots. Le terme de réflexion marquerait le MOI se repliant sur lui-même, et ne saisissant que le MOI; le mot attention marquerait le MOI, tendant vers le NON-MOI, et saisissant autre chose que lui-même.

La raison intuitive s'exerce primitivement en l'absence de la volonté, comme la conscience et la perception matérielle. La connaissance est alors obscure, confuse et multiple; avec le secours de la volonté elle devient claire, distincte et singulière.

§ V.— Certitude de la raison intuitive.

Les notions de la raison intuitive ont été en butte à des attaques de plus d'un genre. Les uns, tels que *Hume*, ont voulu les rejeter tout-à-fait de l'intelligence, et ont nié qu'elles existassent; les autres, tels que Condillac, les ont confondues avec les objets contigens qui n'en sont que l'occasion, ou avec les données de l'induction, de l'abstraction, de la généralisation et du raisonnement. Quand nous nous occuperons de ces faits intellectuels, nous montrerons que la raison intuitive en diffère profondément.

D'autres enfin ont bien reconnu qu'il existait des faits intellectuels qu'on ne pouvait confondre avec les données de l'expérience soit interne soit externe; mais ils ont subjectivé ces faits, c'est-à-dire qu'ils les ont regardés comme l'essence même, ou du moins les formes de notre esprit.

Telle est la doctrine de Kant. Pour lui le *temps* et l'*espace* ne sont pas des objets de l'intelligence, mais des actes de l'intelligence. Seulement ce ne sont pas des actes fortuits, mais des actes que l'esprit ne peut pas ne pas faire. Quand les impressions sensibles arrivent, l'esprit leur impose sa forme, c'est-à-dire le temps et l'espace, qui n'ont pas de réalité ailleurs que dans le développement de la force intellectuelle.

Nous ne pouvons pas plus prouver à Kant l'objectivité du temps et de l'espace, que nous n'avons prouvé à Berkeley l'objectivité de la matière. Libre au premier de croire qu'il est le temps et l'espace, et à l'autre qu'il est les ar-

bres et les montagnes. Seulement nous ne croyons pas que cette opinion puisse s'établir sérieusement dans l'esprit de qui que ce soit, et nous remettons aux actions de ces philosophes le soin de prouver que leur doctrine n'est que sur leurs lèvres.

Kant, au surplus, est infidèle à sa propre doctrine. Il déclare que la loi morale, et la cause libre NON-MOI ou *Dieu* ne lui paraissent pas des formes ou des actes de notre esprit, mais des êtres objectifs. C'est ce qu'un éloquent professeur a nommé la sublime inconséquence du philosophe de Kœnigsberg ; mais ce n'en est pas moins une inconséquence.

Nous ne pensons donc pas que les objets de la raison intuitive soient de purs actes de notre esprit ; nous ne pouvons pas croire davantage qu'il n'y ait ni temps ni espace, ni cause libre NON-MOI, ni moralité, ni beauté ; ni que personne confonde l'espace avec le corps, le temps avec le phénomène qui commence ou finit, la cause NON-MOI avec le changement qu'elle opère ; ni enfin la moralité avec l'égoïsme, la beauté avec le plaisir.

§ VI.—Histoire des faux systèmes sur les notions de la raison intuitive.

1°. *Réminiscence.*

Quelques philosophes, en distinguant d'avec les données de la conscience et de la perception matérielle certaines notions dont les objets ne leur paraissaient ni subjectifs ni matériels, ont cependant mal représenté l'origine de ces notions.

Aux yeux de Platon, les objets de ces notions sont des idées (ἴδεαι) éternelles d'après lesquelles Dieu a formé le monde : elles sont donc les modèles (παραδείγματα), les principes (ἄρχαι) des choses que nous voyons ici bas. L'âme les a connues avant d'être unie au corps ; elle se les rappelle dans cette vie, à propos des objets matériels qui en sont les représentations (ὁμοιώματα).

2°. *Idées innées.*

Nous avons déjà vu que Descartes regardait comme innée l'idée du monde matériel. Il professe la même doctrine plus explicitement encore à l'égard de certaines maximes ou principes dans lesquels entrent comme élémens quelques-unes des notion que nous rapportons à la raison intuitive.

Locke a fait les objections suivantes à ce système.

1°. Comment tous ces principes innés ne se développent-ils pas en nous dès le premier jour ?

2°. Un principe qui sommeille dans notre intelligence est un principe qui n'y est pas.

3°. Les principes ne sont pas innés, puisque toutes les idées dont ils se composent ne le sont pas.

4°. Pour prouver l'existence des principes innés, on allègue à leur égard un consentement universel qui n'existe pas ; car les enfans, les sauvages et les ignorans n'ont jamais entendu parler de ces principes.

5°. Quand ce consentement universel existerait, il ne prouverait rien, car il peut être le résultat d'une faculté de connaître aussi bien que d'une idée innée.

Nous ajouterons qu'on ne peut admettre l'existence d'idées innées que dans l'hypothèse d'idées existant comme entités intermédiaires entre l'esprit et les objets. Hors de cette hypothèse l'idée innée est inintelligible ; car l'idée est un acte de l'esprit qui n'est nulle part quand l'esprit n'agit pas.

Nous pensons avec Locke qu'il suffit d'une faculté de connaître, se développant quand l'occasion s'en présente, pour expliquer les notions des objets qui ne tombent point sous le sens physique, ni sous le sens intime. C'est cette faculté que nous nommons *raison intuitive ;*

elle est innée comme la faculté de percevoir le monde matériel, et elle entre en exercice à propos des connaissances que fournit, soit la conscience, soit la perception physique.

Cette explication nous dispense d'avoir recours à l'hypothèse de Descartes et à celle de Platon, qui sont sujettes aux mêmes reproches.

CHAPITRE SECOND.

DE LA CROYANCE.

SECTION PREMIÈRE.

De l'Induction.

§ Ier. — Explication du mot induction.

Nous connaissons certains phénomènes, soit internes, soit externes; nous sommes certains de leur existence au moment où nous les percevons; mais nous sommes portés à *croire* qu'ils continueront d'exister lorsque nous aurons cessé de les percevoir; et même si nous ne les avons pas vus commencer, nous sommes portés à croire qu'ils existaient avant le moment où nous les avons perçus.

Ainsi j'ai la *certitude* que l'arbre qui frappe mes regards existe actuellement; mais j'ai la *croyance* que cet arbre existait avant que mes yeux ne l'eussent rencontré, et qu'il existera encore lorsque mes yeux s'en seront détournés. Ce fait intellectuel, qui étend pour nous l'existence d'un objet avant et après le moment où nous le percevons, est une partie de ce que nous appelons *induction*. L'autre partie de l'*induction* consiste à croire qu'une qualité trouvée dans un objet se retrouvera dans un second, qui, sous d'autres rapports, ressemble déjà au premier.

Le fait intellectuel que nous désignons sous le nom d'*induction* se distingue des premiers que nous avons analysés, en ce qu'il n'engendre pas la certitude,

mais une simple croyance. Je *sais* que le soleil brille en ce moment; je *sais* que je l'ai vu accomplir une révolution à laquelle a succédé la révolution présente. J'appelle celle-ci *aujourd'hui;* je donne à la précédente le nom d'*hier;* j'en attends une autre que je nomme *demain.* Je *crois* qu'elle se fera, mais je ne le *sais* pas. Le présent et le passé dont j'ai été témoin sont seuls un objet de *science*, de *connaissance*, en prenant ces mots dans leur rigoureuse acception; le futur et le passé qui n'ont pas été soumis à mon observation ne sont que des objets de *croyance. Croire* n'est pas *connaître* ou *savoir.*

Avant d'insister davantage sur les différences de l'induction et des facultés précédentes, nous allons éclaircir ce fait nouveau par quelques exemples.

§ II.— Données de l'Induction.

1°. *Croyance à la stabilité.*

Qu'un très-jeune enfant se soit brûlé le doigt à une lumière, il refusera d'y porter la main de nouveau. Il *croit* que cette lumière brûle *encore*, et cependant il ne perçoit pas présentement la chaleur; sa *croyance* va plus loin que sa *perception.*

Qu'il dépose ses jouets et les quitte de vue, il ne les croit pas anéantis, et pense qu'il les retrouvera au retour.

C'est en vertu de l'*induction*, qu'à l'aspect des étendues de couleur nous jugeons si rapidement qu'il y a devant nous des étendues tangibles que nous y avons trouvées associées. Nous ne touchons point tous les passans, ni toutes les maisons d'une ville, et cependant nous croyons qu'il y a là autre chose que des illusions d'optique.

Si cette croyance nous manquait, nous n'oserions marcher sur le plancher que nous avons foulé hier, ni prendre les alimens et les breuvages dont nous nous sommes déjà nourris.

Cette croyance enfin est celle qui préside aux plus

minces trafics, comme aux plus vastes entreprises de l'industrie.

Elle s'applique aux données de l'expérience interne comme à celles de la perception matérielle. Ainsi nous avons éprouvé que l'attention aide et fortifie la mémoire, nous croyons que demain nous aurons encore de la mémoire et de l'attention, et que leur alliance subsistera.

Tous les exemples que nous avons donnés jusqu'ici peuvent se résumer en ces mots : Ce qui est sera, et a été. C'est une croyance à la stabilité des phénomènes que nous atteste la conscience ou la perception matérielle, mais ce n'est point une certitude.

2°. *Croyance à la généralité.*

Nous ne nous bornons pas seulement à croire à la stabilité des phénomènes, nous croyons encore à leur généralité. Nous avons trouvé le bois compressible; nous croyons que demain il le sera encore; mais nous croyons de plus que l'eau pourrait bien l'être aussi. L'électricité donne des étincelles : Franklin croit qu'elle en donnera à la seconde expérience comme à la première; mais il croit de plus que les étincelles des nuages pourraient bien provenir de l'électricité. Nous croyons donc, d'une part, qu'une qualité trouvée dans un objet y persistera, de l'autre, que cette qualité se retrouvera dans les objets qui ont avec le premier quelque autre ressemblance. Dans le premier cas, il y a croyance à la stabilité, dans le second, croyance à la généralité du phénomène.

On dit aussi qu'il y a d'un côté jugement par *induction* proprement dite, de l'autre jugement par *analogie*. Plus l'objet nouveau offre de rapports avec celui qu'on a exploré, plus le jugement par analogie se rapproche de l'induction proprement dite.

Le jugement par analogie ou la croyance à la généralité des phénomènes nous égare souvent, mais il est aussi

l'instrument le plus puissant de nos découvertes. Cette partie de l'induction a pour effet de nous faire chercher des phénomènes généraux. Ces faits généraux qui dominent tous les faits particuliers sont ce que nous appelons *des lois de la nature* ou encore des *explications*, et notre esprit s'en contente. Lorsque nous trouvons un phénomène seul de son genre, nous lui cherchons des faits semblables; c'est-à-dire que nous cherchons à le retrouver dans d'autres faits complexes, et quand nous y sommes parvenus notre esprit est satisfait.

L'induction étant un fait instantané dans l'esprit, la volonté n'y intervient pas.

§ III.—Différence de l'induction et des facultés précédentes.

1°. Ainsi que nous l'avons dit, la conscience, la perception matérielle, et la raison intuitive, sont des certitudes, l'induction n'est qu'une croyance. C'est s'exprimer par figure que de dire : Je crois qu'il y a des étendues tangentes, je crois qu'il y a des couleurs ; non, je ne le *crois* pas, je le *sais*. C'est s'exprimer de même par métaphore que de dire : Je sais que le soleil se levera demain; non, je ne le *sais* pas, je le *crois*.

2°. L'induction diffère de la conscience et de la perception matérielle, en ce que les objets de cette croyance n'affectent point nos organes, et ne sont pas des modifications du moi. Le soleil de demain ne frappe pas mes yeux, et il n'est pas moi-même. Elle en diffère de plus, en ce que la connaissance du phénomène, soit externe, soit interne, est postérieure ou au moins contemporaine à l'existence de ce phénomène, ce qui l'a fait nommer expérience ou *idée a posteriori*, tandis que l'induction est antérieure à l'existence du phénomène quand il s'agit de stabilité, et à la vue du phénomène quand il s'agit de généralité, ce qui l'a fait nommer *idée a priori*.

3°. La connaissance de la raison intuitive est aussi

antérieure à l'existence future de son objet, ce qui lui fait donner également le nom d'*idée a priori;* mais cette idée est une certitude, celle de l'induction n'est qu'une croyance; de plus l'objet de la raison est *nécessaire*, celui de l'induction *contingent.* Enfin le nombre des expériences influe sur l'induction et non sur la raison intuitive.

§ IV.— Histoire des faux systèmes sur l'induction.

Les philosophes de l'antiquité nous paraissent avoir omis de distinguer le fait intellectuel qui nous occupe.

Bacon est le premier qui l'ait mis en lumière.

Descartes a cité un exemple d'où l'on peut induire que, s'il eût pensé à noter ce fait comme un élément à part dans l'esprit, il l'aurait expliqué par une idée innée.

Reid est le philosophe qui a le mieux établi et distingué le principe d'induction.

Depuis Reid on a cherché à ramener l'induction, soit à l'association des idées, soit au pouvoir de l'éducation, soit à la foi en la providence.

Mais, 1° à chaque instant une idée s'associe à une autre sans que pour cela nous croyions que les deux objets de ces idées soient associés dans la nature.

2°. Si c'est le père qui suggère à l'enfant l'idée de la stabilité et de la généralité des phénomènes naturels, où a-t-il pris lui-même cette idée?

3°. La foi à la providence peut confirmer dans certains esprits la croyance à la stabilité de la nature; mais l'idée de l'avenir est antérieure à l'idée de providence, et ne peut lui devoir son origine.

Aucune de ces explications n'est donc admissible, et il faut reconnaître l'induction comme un fait *sui generis*, comme un élément irréductible à aucun autre.

SECTION II.

De la Foi.

§ Ier.—Explication du mot foi.

On comprend ordinairement sous le mot *foi* deux phénomènes différens.

1°. Croire qu'un autre est notre semblable, et qu'il voit les choses comme nous les aurions vues à sa place, et comme il dit les avoir vues.

2°. Croire qu'il nous est supérieur, et qu'il voit mieux les choses que nous ne les voyons.

Nous appellerons le premier phénomène *foi au témoignage*, et le second *foi à l'autorité*. La simple foi au témoignage nous paraît rentrer dans l'*induction;* la foi à la supériorité d'autrui, ou la *foi à l'autorité*, nous paraît seule un élément distinct. Les exemples que nous donnerons dans le paragraphe suivant feront mieux comprendre notre pensée.

§ II.—De la Foi à l'autorité dans les différens âges de l'individu.

Dans l'*enfance*, il n'y a pas à proprement parler *foi au témoignage*, mais *foi à l'autorité*, c'est-à-dire à la *supériorité* d'autrui. Et cette foi est un élément spécial *sui generis*, qui ne s'explique pas autrement que par lui-même.

Nous allons montrer une partie des raisonnemens d'induction qui constituent la foi au témoignage et à l'autorité chez l'*homme fait;* on reconnaîtra qu'ils ne sont pas à la portée de l'enfance.

C'est par des jugemens d'analogie que l'homme attribue à des corps semblables aux siens une intelligence semblable à la sienne. Il sait que quand aucun intérêt ne le pousse au mensonge il est naturellement porté à dire la vérité; c'est ce que le docteur Reid a désigné sous le nom d'*ins-*

tinct de véracité, instinct sans lequel la *foi au témoignage* serait impossible, car l'*induction* manquerait de base. Mais l'homme sait aussi que souvent il apprécie ou décrit mal les objets. L'induction lui fait transporter à ses semblables son instinct de véracité, mais aussi ses fraudes et ses erreurs.

Il examine, toujours par des analogies, si le témoin qui lui parle peut être trompeur ou trompé, et c'est en vertu de cet examen qu'il accorde ou refuse sa foi.

Telles sont les règles qui composent même l'examen du témoignage en justice, et ce qu'on appelle la critique historique; et, comme on voit, elles ne dépassent en rien l'*induction*.

Lorsqu'au lieu d'admettre sur parole l'existence d'un fait contingent, nous admettons une proposition scientifique, que nous ne voulons ou ne pouvons nous-mêmes vérifier, nous nous appuyons encore dans l'âge mûr sur l'induction. Nous pensons que ceux qui ont fait d'un sujet la méditation de toute leur vie doivent mieux le connaître que nous-mêmes, et nous recevons leur *autorité* si d'ailleurs nous ne voyons chez eux aucune cause de mensonge ou d'erreur. C'est en vertu d'une semblable induction que, dans le cas où nous examinons une question par nos propres lumières, nous aimons encore à nous appuyer sur l'autorité des grands noms.

La *foi à l'autorité*, ou *à la supériorité* d'autrui en matière scientifique, est donc encore fondée sur l'*induction* dans l'*âge mûr*.

Or, peut-on supposer que tous ces raisonnemens soient à l'usage de l'*enfance?* C'est l'âge où l'on admet le plus de faits et de vérités sur la parole d'autrui, et c'est l'âge où le raisonnement est le plus faible, et où l'expérience sur laquelle s'appuie l'induction a reçu le moins de développement.

La *foi* est donc instinctive et non raisonnée chez l'en-

fant, elle est un fait intellectuel d'une nature toute spéciale.

Il n'est pas une proposition dont on ne puisse faire admettre la vérité par un enfant, quand on lui parle d'un air sérieux. Il n'est pas une de ses *croyances* ni même une de ses *connaissances* qu'il ne soit prêt à regarder comme fausse sur l'*autorité* d'autrui.

C'est qu'en effet pour l'enfant toute parole est *autorité*, et non simple *témoignage*. Il croit naturellement à la *supériorité* de ce qui l'entoure.

Il n'admet pas le témoignage de celui qui lui parle comme le *témoignage de son semblable*, et pour les raisons que nous avons analysées chez l'homme fait, mais comme le *témoignage d'un supérieur*. Il n'y a pour lui que *foi à l'autorité*.

C'est cette foi qui rend l'éducation possible. *Oportet discentem credere*. L'enfance manque de tous les moyens qui nous servent plus tard à rejeter le témoignage; elle manque aussi de toutes les raisons d'analogie qui nous le font admettre dans l'âge mûr; elle serait donc incapable de se décider entre la croyance et l'incrédulité si elle n'était portée naturellement à la première, c'est-à-dire si la première n'était pas chez elle un *principe naturel*, existant par lui-même, ne s'appuyant sur aucun autre.

Dans la jeunesse la *foi à l'autorité* est encore bien puissante. Tel croit conquérir son indépendance, qui ne fait que changer de maître. Cependant l'expérience commence à s'étendre, et l'*induction* avec elle. On s'est aperçu que l'homme est souvent ou trompeur ou trompé. Il y a combat entre l'instinct de foi et les raisonnemens d'analogie.

Dans l'âge mur, comme nous l'avons dit, la foi au *témoignage* et à l'*autorité* est le plus souvent le fruit de l'*induction*; cependant elle se montre encore de temps en temps *instinctive* et non raisonnée. N'est-ce pas en vertu de cette *croyance instinctive à la supériorité d'autrui* que tout

homme inconnu nous impose, quand son infériorité à notre égard ne nous est pas indiquée par quelque marque extérieure? N'est-ce pas encore en vertu d'une *foi non raisonnée* que l'opinion de l'immense majorité des hommes nous paraît supérieure à nos propres lumières, et nous semble contenir vérité? Ceux qui ne voient pas comme la *masse* sont appelés *fous* ou *infirmes*, et les grands hommes qui la devancent ne reçoivent d'elle le titre de sages ou de forts que quand elle a pu les rejoindre.

De là vient le *prosélytisme*; chaque homme est bien aise que la majorité pense comme lui : on ne se repose en paix dans son opinion que quand on la voit partagée par le grand nombre. Aussi remarquons-nous que chacun prétend avoir la majorité de son côté. La *foi à la providence* peut confirmer la *foi au témoignage général;* mais elle ne la fait pas naître, et nous pensons que l'homme même qui nie toute liberté et toute vue providentielle dans la cause NON-MOI, est ébranlé comme les autres par par l'*autorité* du témoignage général. Les hommes qui sont arrivés à se former les opinions les plus extraordinaires se flattent qu'en secret l'espèce humaine pense comme eux, ou que c'est l'inattention seule qui l'empêche d'adopter leur avis; mais nul ne songe à regarder l'intelligence de la masse comme infectée d'un vice originel qui l'empêche de saisir la vérité. Nous pensons qu'on ne peut donner de ce fait d'autre explication que lui-même.

La *foi* est, comme l'*induction*, un fait instantané dans l'esprit : la volonté n'a pas le temps d'y intervenir.

Deux remarques importantes nous restent à faire, c'est 1° que cette croyance à la vérité du témoignage général n'est pas une certitude.

2°. Qu'elle est instinctive, non raisonnée, et ne peut se rétablir par le raisonnement dans l'esprit qui la rejette.

Toutes les fois donc que vous voudrez prouver à quelqu'un l'existence d'une vérité par le témoignage général, il aura deux réponses à vous faire :

1°. Que le témoignage général n'est pas tel que vous le dites; et il sera fort difficile de lui prouver qu'il a tort sur ce point; car, où est l'enquête? et, si elle était faite, n'aurait-il pas la ressource de la critiquer?

2°. Que le témoignage général n'est pas pour lui une raison de croire, à quoi vous demeurerez sans réplique.

Il est rare qu'on en vienne à cette seconde réponse, et l'on s'en tient bien plus souvent à la première; mais de l'un et de l'autre cas il résulte clairement que *la croyance à la vérité du témoignage général* est un fait non raisonné, et qu'ainsi dans l'*âge mûr* il y a encore une *foi instinctive à l'autorité ou à la supériorité*, non pas, il est vrai, d'un témoignage particulier comme dans l'enfance, mais du témoignage général.

Toutefois nous n'avons pas souvent l'occasion de constater le témoignage général par nous-mêmes. Quand il nous est affirmé par le témoignage particulier, l'âge mûr ne lui accorde pas plus de crédit qu'à ce dernier témoignage lui-même, et il le contrôle par tous les raisonnemens d'induction que nous avons rapportés ci-dessus : l'examen alors remplace la foi.

Les phases que nous présente l'individu par rapport à la foi sont reproduites par chaque nation. Dans l'enfance des peuples, la *foi à l'autorité* ou à la supériorité d'autrui est facile et vulgaire, parce qu'il y a peu de gens capables d'examiner par eux-mêmes. A mesure que le nombre en augmente, la nation arrive à la jeunesse et à l'âge mûr.

§ III. — De la Foi et de l'Examen.

Nous avons vu comment l'*enfance* croit naturellement à la *supériorité* d'autrui et admet comme vrai tout ce qu'un témoignage sérieux lui affirme. L'*homme fait*

conserve au moins de cette foi *la croyance à la supériorité du plus grand nombre;* mais il vérifie par lui-même tout ce qu'il peut vérifier, et sur le reste il n'admet le témoignage particulier que par des raisons d'induction et d'analogie. Vérification des propositions avancées, soit en explorant les faits, s'il s'agit d'objets contingens, soit en remontant soi-même aux principes évidens, s'il s'agit de notions de la raison intuitive, et enfin critique des témoignages par l'induction : voilà ce qu'on appelle *examen* par opposition à *foi*.

Dès que l'examen a succédé à la foi, rien au monde ne peut rappeler cette dernière, car elle est un principe instinctif, naturel, et il n'y a point de raisonnement qui puisse faire renaître un instinct, et reconstituer la nature.

Tout raisonnement d'ailleurs s'appuiera sur l'induction ou sur la raison intuitive, et par conséquent provoquera lui-même un examen au lieu de ranimer la foi.

Cependant une école théologique a fait des efforts pour substituer de nos jours la foi à l'examen. Elle s'est divisée en deux branches, dont l'une a proposé pour autorité le témoignage d'un seul homme, et l'autre le témoignage général, qu'elle nomme témoignage universel.

Nous n'avons qu'une seule réponse à leur faire, c'est qu'on ne peut nous prouver par le raisonnement que nous ne devons pas raisonner.

§ IV.—Distinction de la foi et des facultés précédentes.

La *foi à l'autorité* est donc un élément spécial et réel dans l'esprit humain; nous avons vu qu'on ne pouvait la confondre avec l'*induction* qui l'accompagne ou qui la remplace même presque entièrement dans l'âge mur.

On ne peut pas la ramener davantage à la raison intuitive, parce que les objets de la foi ne sont pas nécessaires,

ni à la perception matérielle, parce que ces objets n'affectent point nos organes au moment où la foi s'exerce, ni enfin à la conscience, parce que ces objets ne sont ni un état ni une opération du MOI.

La foi se distingue d'ailleurs des trois dernières facultés en ce qu'elle n'engendre pas la certitude. On s'exprime encore par figure quand on dit, je *sais* que le genre humain ne peut se tromper; je *crois*, est dans ce cas l'expression propre. De même cette proposition, les *trois angles d'un triangle sont égaux à deux droits* n'est un objet de *science* que pour le géomètre; pour l'enfant étranger à la géométrie, c'est un objet de *foi;* car pour lui cet axiome n'est ni évident ni démontré.

CHAPITRE TROISIÈME.

DE LA MÉMOIRE.

SECTION PREMIÈRE.

De la Reconnaissance.

Explication de ce mot. Détermination du fait qu'il exprime.

Lorsqu'un phénomène est actuellement soumis à notre expérience, soit interne soit externe, il arrive que nous jugeons ce phénomène comme ayant déjà été connu par nous. Pourquoi ne le croyons-nous pas un objet nouveau? d'où vient ce jugement? sur quoi se fonde-t-il? Toutes ces questions sont insolubles : ce jugement n'a pas d'autre explication que lui-même, c'est un fait principe irréductible à aucun autre. Tel est l'élément intellectuel que nous nommons *reconnaissance*. Cet élément se manifeste, soit quand nous nous trouvons en présence d'un objet, soit quand nous ne faisons que le concevoir, ou nous le représenter en imagination. C'est par la *reconnaissance* que le moi se sait identique, c'est donc par elle que nous arrivent les idées de durée, d'identité, de semblable, de dissemblable, de commencement, de fin, etc.

SECTION II.

De la Conception.

§ Ier.— Détermination de ce fait.

Nous n'avons pas à expliquer le mot de *conception*. Tout le monde sait ce que c'est que concevoir, ou se re-

présenter un objet. Nous distinguons la conception de la perception matérielle, voilà tout ce que nous pouvons dire. L'objet de la première est jugé par nous absent, l'objet de la seconde est présent.

La conception n'est pas toujours accompagnée d'une reconnaissance complète; quelquefois nous concevons un fait, mais nous ne pouvons dire si nous l'avons rêvé ou perçu; d'autres fois la reconnaissance manque tout-à-fait,et nous croyons, non pas que toutes les parties, mais que la combinaison des parties de la conception est notre ouvrage; un peu plus tard nous nous apercevons que cette combinaison ne nous appartient pas, et que nous l'avons vue ailleurs. Ce que nous prenions pour une invention ne nous apparaît plus que comme un souvenir. Tant que la *reconnaissance* n'intervient pas, le fait de mémoire n'est pas complet.C'est là une remarque importante,et qu'il ne faut pas perdre de vue dans tout ce que nous pourrons dire sur les conceptions.

§ II. — De l'Origine et de l'Enchaînement des conceptions.

Lorsqu'une conception nous arrive, nous pouvons remarquer qu'elle a été occasionée soit par une expérience actuelle, soit par une série de conceptions dont le premier terme a été occasioné lui-même par un phénomène présent.

Si nous examinons comment une conception peut-être occasionée par une expérience actuelle, nous trouverons que précédemment l'objet de l'expérience et l'objet de la conception ont été connus simultanément, ou dans un temps contigu. Nous ferons la même découverte à l'égard des objets de deux conceptions dont l'une a suggéré l'autre.

Ainsi, lorsque deux objets ont été connus simultanément ou contiguement, une nouvelle expérience du premier appelle la conception du second, ou la conception de l'un appelle la conception de l'autre.

Cet enchaînement ne manque jamais lorsqu'il y a eu l'une des trois conditions suivantes, au moment de l'acquisition de connaissance :

1°. Attention.

2°. Expérience réitérée.

3°. Plaisir ou peine.

La loi qui règle l'enchaînement de nos conceptions dans l'état de veille, y préside aussi dans le songe. Seulement, pendant le sommeil les conceptions sont accompagnées de croyance à l'extériorité de leur objet, et non de l'acte de *reconnaissance* qui complète le fait de mémoire dans l'état de veille.

§ III. — Intervention de la volonté dans l'enchaînement des conceptions.

La mémoire telle que nous venons de la décrire est appelée involontaire ou passive. Mais au milieu des conceptions qui se présentent à nous, suivant la loi que nous avons indiquée, et sans que notre volonté intervienne, nous pouvons en choisir une, l'éclaircir par l'attention, et laisser échapper les autres; parmi les conceptions que celle-là suscite, nous pouvons en choisir une autre, l'arrêter encore par l'attention, et ainsi de suite. C'est de cette manière que nous parvenons à réciter une pièce de vers, à raconter un fait, etc... Cette intervention de la volonté dans l'enchaînement des conceptions est ce qu'on appelle la mémoire volontaire ou active. La langue marque l'opposition des deux mémoires par les mots de *souvenir* et de *rappel*.

La mémoire volontaire a donc une condition de plus que la mémoire involontaire, c'est l'attention au moment de la conception.

La mémoire volontaire n'a pas lieu dans les rêves; de là leur incohérence.

§ IV.—Variétés de la mémoire.

La mémoire offre des différences assez frappantes d'individu à individu ; 1° par rapport aux objets de la conception ; 2° par rapport à la marche de la conception.

1°. *Variétés fondées sur la différence des objets de la conception.*

Mémoire des saveurs et des odeurs ;

Mémoire des sons et des noms, ou mémoire auriculaire ;

Mémoire des formes et des couleurs, ou mémoire locale ou visuelle.

Ces différentes mémoires enchaînent pour nous les objets par leurs rapports physiques, on peut donc les comprendre sous le seul nom de *mémoire physique* ou *matérielle.*

On l'oppose sous ce titre à la *mémoire métaphysique*, par laquelle on entend la mémoire des faits de conscience et celle des combinaisons ou déductions des principes de la raison intuitive. Cette dernière enchaîne les objets par les rapports de cause et d'effet, de principe et de conséquence.

La mémoire physique est celle de l'enfance ; la mémoire métaphysique est plus particulièrement celle de l'âge mûr. Cependant, cet âge présente aussi ces deux sortes de mémoire, la première chez les orateurs et les poètes, la seconde chez les logiciens.

2°. *Variétés fondées sur la marche des conceptions.*

Mémoire *facile* ou prompte, c'est-à-dire représentant les objets sans qu'on ait besoin de réitérer beaucoup l'expérience.

Mémoire *présente*, ou retraçant les objets aussitôt que nous le voulons.

Mémoire *tenace* ou fidèle, c'est-à-dire reproduisant les objets long-temps après la dernière expérience.

Il est rare que ces trois qualités soient réunies : la mémoire des enfans est facile et présente, mais non tenace; on en peut dire autant de la mémoire physique en général.

La mémoire de l'âge mûr est moins facile et moins présente; mais elle a plus de tenacité. C'est ce qu'on peut dire aussi de la mémoire métaphysique.

Les hommes doués de la mémoire physique devront donc avoir dans l'improvisation l'avantage sur les hommes à mémoire métaphysique.

Nous conclurons aussi de ces observations qu'il faut autant que possible occuper l'enfance de rapports physiques, et réserver les rapports métaphysiques pour un âge plus avancé.

§ V. — Rapports entre la mémoire et les organes de la perception matérielle.

L'exercice de la mémoire dépend jusqu'à un certain point de l'état de nos organes physiques.

Lorsque nous concevons un objet de perception matérielle, nous sommes portés à replacer notre organe dans la position où il se trouvait lors de l'acquisition de la connaissance. C'est là une des causes du geste.

De plus, certaines lésions du cerveau interrompent la marche de la mémoire. Mais ce n'est pas la même portion de l'appareil cérébral qui est l'instrument de la perception matérielle et de la conception ; car les aveugles ne perçoivent plus les couleurs, et ils se les représentent ; les sourds ne perçoivent plus les sons, et ils parlent et composent de la musique.

Les hypothèses physiologiques n'ont pas manqué pour expliquer ces phénomènes ; mais la plupart sont contraires même aux lois de la physique, à laquelle on les a

cependant empruntées ; d'ailleurs on a déjà fait servir ces hypothèses à l'explication de la perception matérielle, et l'on ne voit pas comment une action physiologique ou physique de même nature pourrait produire deux faits psychologiques différens.

§ VI.—Moyens de perfectionner la mémoire.

On entend par perfectionner la mémoire acquérir le genre ou la qualité de mémoire dont on est dépourvu.

Les moyens de perfectionnement sont :

1°. Attention au moment de l'acquisition des connaissances.

2°. Répétition de l'acquisition ;

3°. Intervention de la sensibilité ;

4°. Exercice de la conception ou de la représentation ;

5°. Association des objets qu'on retient mal, aux objets qu'on retient mieux : *Mnémotechnie* ou mémoire artificielle.

§ VII.—Certitude de la mémoire.

Quand aucune des conditions précédentes n'a été remplie, nous pouvons douter si telle conception qui nous arrive est le souvenir d'un songe ou d'une expérience, ou même une invention, une combinaison de notre esprit.

Nous pouvons aussi faire de vains efforts pour appeler une conception. Ainsi le fait de *reconnaissance* et le fait de *conception* peuvent l'un et l'autre nous manquer.

Mais il suffit qu'une seule de ces conditions ait eu lieu, pour qu'il y ait certitude de mémoire ; nous affirmons alors que tel objet, soit présent, soit simplement conçu, a déjà été soumis à notre connaissance. Cette certitude est immédiate, comme celle de la conscience, de la per-

ception matérielle et de la raison intuitive, elle ne peut se ramener qu'à elle-même.

On a voulu appuyer la certitude de la mémoire sur la véracité divine. Mais le raisonnement qu'on établit à cet effet demande le concours de la mémoire, et il faut se fier à cette faculté avant d'arriver à la conclusion, qui doit motiver notre confiance. On tourne donc dans un cercle vicieux.

CHAPITRE QUATRIÈME.

COMPOSITION ET DÉCOMPOSITION DES OBJETS DE NOS CONNAISSANCES ET DE NOS CROYANCES.

SECTION PREMIÈRE.

Du Jugement.

§ 1er.— Des Notions premières ou des jugemens primitifs.

Toute notion contient un jugement.

Chacune des facultés dont nous nous sommes occupés jusqu'ici nous fait saisir plusieurs objets à la fois, et la plupart du temps toutes ces facultés s'exercent ensemble. Nous ne connaissons donc pas les objets l'un après l'autre, ayant plus tard à découvrir s'ils se ressemblent ou s'ils diffèrent; mais nous en connaissons plusieurs en même temps, nous les voyons sur-le-champ distincts l'un de l'autre, et ayant des rapports de ressemblance ou de différence, de temps et de lieu, de cause et d'effet. Saisir des rapports est ce qu'on appelle *juger;* il y a donc *jugement* dès le premier pas de l'intelligence. Quand il n'y aurait dans un acte de connaissance que la distinction du MOI et du NON-MOI, il y aurait déjà jugement. Le jugement rapproche ou sépare les objets; c'est ce qu'on appelle composer ou décomposer les connaissances, ou plutôt les objets des connaissances. Il y a donc composition ou décomposition dans tout acte intellectuel.

Comme tout jugement contient au moins deux élémens, on peut, par la pensée, considérer ces deux élémens à part et les distinguer du jugement sous le nom d'*idée*

ou de *notion simple;* mais il faut bien remarquer que ces deux élémens sont inséparables dans l'acte intellectuel, et ne pas croire qu'il y ait une faculté qui donne d'abord les notions ou les idées, et une autre faculté qui ensuite les juge ou en saisit les rapports.

L'ancienne philosophie regardait l'acquisition de l'idée simple comme un acte antérieur au jugement; mais il serait impossible de citer une *idée* qui n'impliquât pas un rapport, et qui ne fût, par conséquent, le produit d'un jugement.

La logique ancienne se contredisait elle-même sur ce point, puisqu'elle distinguait des idées singulières, particulières, générales, compréhensives et collectives. Si une *idée* possède ainsi des degrés divers de composition, que reste-t-il à faire au jugement?

Aussi la philosophie ancienne n'a-t-elle jamais pu donner une définition du *jugement* qui ne convînt en même temps à l'*idée.*

§ II.—Des Notions secondes ou des jugemens ultérieurs.

Cependant si nos premières connaissances contiennent déjà des jugemens, elles n'embrassent pas tous ceux qu'il est possible de faire. Les objets de nos premières connaissances n'étant ni simples ni complets, il nous restera à les décomposer et à les composer encore, c'est-à-dire à faire de nouveaux jugemens; mais ces jugemens nouveaux n'auront rien qui les distingue des premiers, si ce n'est qu'ils seront postérieurs. Du reste, ce seront toujours des actes de conscience, de perception matérielle, de raison intuitive, d'induction et de foi. Si les notions premières sont déjà des jugemens, les seconds jugemens ne seront que des notions postérieures. Il est inutile de faire remarquer que l'intervention de la mémoire est nécessaire pour l'existence de ces seconds jugemens.

Nous avons plusieurs manières de composer et de décomposer les objets de notre connaissance.

Les objets qui sont adhérens les uns aux autres dans l'espace forment ce qu'on appelle un *continu*, tel, par exemple, que notre corps.

Les objets distincts, c'est-à-dire non continus, qui offrent un rapport de ressemblance, forment ce qu'on appelle une *classe*, exemple : les arbres.

Les objets qui existent au même point de l'espace et du temps, et qui sont impliqués les uns dans les autres, forment ce qu'on appelle un *complexe*, comme, par exemple, les facultés de l'âme, les qualités d'un même corps.

Les faits qui sont unis les uns aux autres par rapport de cause et d'effet forment aussi un composé qui n'a pas reçu de nom spécial, mais qu'on pourrait peut-être appeler également un *complexe*.

Nous ne connaissons pas primitivement toute l'étendue d'un corps, ni toutes les ressemblances des objets, ni tous les élémens d'un complexe; nous aurons donc à composer davantage l'objet de notre connaissance, c'est-à-dire à reconnaître des continus plus grands, des classes plus générales, des complexes plus abondans.

D'une autre part notre connaissance primitive ne se borne pas à une étendue indivisible, à une espèce indécomposable, à une seule qualité d'un concret. Nous aurons donc plus tard à décomposer l'objet de notre connaissance, c'est-à-dire à diviser des étendues, à distinguer des espèces, à abstraire des élémens.

D'une part union, classification, complication, et de l'autre division, distinction, abstraction, telles sont les compositions et décompositions qui nous resteront à faire.

Le produit de la *complication* a reçu le nom de notion complexe ou *idée compréhensive;* le produit de la classification a été appelé notion générale expérimentale, ou *idée extensive*. Nous parlerons plus loin de deux autres genres

d'idées générales. Le produit de l'union n'a pas reçu de nom particulier.

De même on donne le nom d'*idée abstraite* au produit de l'abstraction, et le nom d'idée *distincte* au produit de la distinction; mais on n'a pas donné de nom particulier au produit de la division.

Les plus importantes de ces notions ou idées sont l'idée complexe ou compréhensive, l'idée générale ou extensive et l'idée abstraite. Nous nous en occuperons successivement.

§ III. — De la Notion complexe, et de la Notion générale collective, ou de la Compréhension et de l'Extension de l'idée.

La formation d'un complexe détermine ce que les logiciens appelaient la *compréhension de l'idée.* Selon qu'un objet a plus ou moins d'élémens impliqués les uns dans les autres, c'est-à-dire existant au même point de l'espace et du temps, l'idée est plus ou moins *compréhensive.*

La formation d'une classe détermine ce qu'on appelait l'*extension de l'idée.* Plus le genre contient d'espèces, ou plus l'espèce contient d'individus, plus l'idée est *extensive.*

A mesure qu'on augmente le nombre des individus entre lesquels on veut trouver une ressemblance, on doit diminuer de plus en plus le nombre des qualités sur lesquelles se fondera le rapport. En conséquence, plus l'extension de l'idée s'accroît, plus décroît la compréhension, et réciproquement.

Les idées telles que César, Alexandre, etc., ont le moins d'extension possible, puisqu'elles ne s'étendent qu'à un seul individu; mais elles ont le plus haut degré de compréhension, parce qu'elles expriment tous les élémens impliqués dans l'individu qu'elles représentent: on les nomme *idées singulières.*

Les idées qui expriment un genre tout entier, tel que les *hommes*, les *animaux*, etc., sont celles qui ont le plus d'extension, mais le moins de compréhension, parce que toute une classe ne peut avoir de commun qu'un petit nombre de qualités : on les nomme *idées générales collectives.*

Enfin les idées qui n'expriment ni un seul individu ni tous les individus d'une classe, mais un petit nombre d'entre eux, tiennent le milieu entre les précédentes pour la compréhension et l'extension : elles prennent le nom d'*idées particulières.*

§ IV.—Des divers genres d'idées générales.

Il y a trois sortes d'idées générales :

1°. La notion de classe.

C'est la connaissance d'un élément que l'expérience nous montre commun à plusieurs objets distincts ; c'est une idée générale collective, expérimentale, contingente, et *a posteriori*, c'est-à-dire ne devançant pas la présence du phénomène.

2°. La croyance inductive.

Par l'induction, c'est-à-dire par la croyance à la stabilité et à la généralité des phénomènes naturels, nous généralisons un élément que nous avons trouvé dans un objet ; nous l'étendons à d'autres objets que nous n'avons pas encore explorés ; c'est une idée générale, inductive, *a priori*, c'est-à-dire devançant la présence du phénomène, mais dont l'objet est encore contingent.

3°. La notion nécessaire.

C'est la notion que nous rapportons à la raison intuitive; comme celle de l'espace absolu, du temps absolu ; cette idée générale devance l'existence future de son objet, elle est donc *a priori.* Mais de plus cet objet ne peut pas ne pas être : il est nécessaire ; ceci la distingue des deux autres genres de généralisation. Toute idée nécessaire est générale ; mais toute idée générale n'est pas

nécessaire. On a donc eu tort de confondre les notions de la raison intuitive sous le titre commun d'idées générales, et de les croire expliquées par cette dénomination.

§ V. — Débat des réalistes et des nominaux sur les idées générales.

La philosophie du moyen âge nous offre le spectacle d'une longue guerre sur les idées générales; c'était l'hypothèse des idées intermédiaires entre l'esprit et l'objet qui rendait cette querelle interminable.

On ne faisait pas d'ailleurs de distinction assez marquée entre les trois genres d'idées générales que nous venons de noter.

Les uns pensaient que l'idée générale était envoyée par un être général existant à part dans la nature, indépendamment des individus : on les nommait *réalistes* ou *réaux*.

Sauf l'hypothèse des entités intermédiaires, cette opinion est susceptible d'une interprétation plus ou moins favorable, selon qu'elle s'applique aux classes expérimentales, ou aux objets de la raison intuitive.

Les autres soutenaient qu'il n'y avait point d'idées générales, mais seulement des noms généraux par lesquels on désignait plusieurs idées particulières : c'étaient les *nominalistes* ou *nominaux*.

Ces derniers paraissent n'avoir pas reconnu d'autre idée générale que celle de l'expérience, et encore ils la détruisent en la confondant avec le terme qui l'exprime.

Abailard mit au jour une troisième opinion. Une généralité, dit-il, n'est pas un nom, mais une idée; seulement cette idée ne correspond pas à un être général, existant dans la nature à part des individus; c'est une simple conception de notre esprit : de là l'école *conceptualiste*.

Mais l'hypothèse des idées intermédiaires, qu'Abailard ne détruisait pas, empêchait de comprendre l'existence

d'une idée ou *entité* qui n'eût pas de modèle extérieur, ou, en d'autres termes, d'objet d'où elle émanât. Cette explication ne pouvait donc satisfaire ni l'un ni l'autre parti, et la discussion continua.

Guillaume d'Occam simplifia la question en rejetant l'hypothèse des *espèces* ou idées intermédiaires; mais il eut le tort d'avancer que les connaissances générales sont des fictions de notre esprit.

Condillac a renouvelé de nos jours le débat pour les idées générales collectives, en disant que les classes n'existent pas dans la nature, mais dans notre esprit.

Une classe n'est qu'une qualité commune à plusieurs objets. Or, nous pouvons changer le point de vue sous lequel nous classons les objets, mais non leur ressemblance et leur dissemblance naturelle. Nous conclurons donc que la classe sera ou ne sera pas dans la nature, selon qu'on entendra par classe la qualité commune ou la connaissance de cette qualité. Voilà ce que nous avons à dire pour les idées générales de l'expérience.

Quant aux idées générales de l'induction et de la raison intuitive; il faut toujours distinguer entre le fait intellectuel et l'objet auquel il s'applique. Le second est dans la nature objective : le premier n'est que dans l'esprit.

Les réalistes disaient encore : *Universalia sunt ante rem.* D'après les distinctions du paragraphe précédent, on peut voir qu'ils avaient raison pour les idées générales de l'induction et de la raison intuitive, et tort pour les idées générales de l'observation. Il faut renverser l'ordre de cette condamnation à l'égard des nominalistes dont la maxime était : *universalia sunt in re* ou *post rem.*

§ VI. — Des idées abstraites.

L'objet d'une idée abstraite est un élément séparé par l'esprit du complexe ou concret qui possède cet élément.

Les idées abstraites dont nous faisons le plus d'usage sont celle de grandeur, de forme, de plus, de moins, d'égal et de nombre.

Quand l'élément abstrait est reconnu commun à plusieurs individus, il forme une idée générale collective ou expérimentale, une idée de classe. Toute idée abstraite n'est pas générale, car on peut abstraire un élément d'un objet sans l'étendre à d'autres que cet objet. Mais toute idée de classe est abstraite, car elle repose sur un élément que l'esprit abstrait des objets contenus dans cette classe.

L'idée générale qui est le produit de la croyance inductive est aussi une idée abstraite, car c'est l'élément d'un complexe que nous étendons à d'autres complexes par l'induction.

Venons à l'idée générale de la raison intuitive ; elle a pour objet le temps, l'espace, la cause libre NON-MOI, etc. Ces élémens ne sont pas impliqués dans les objets d'expérience, car quel est l'objet d'expérience dont l'espace infini puisse être considéré comme un élément? Ils sont donc connus à propos des objets contingens, et non pas abstraits des objets contingens. Mais ces élémens sont impliqués les uns dans les autres ; ils peuvent donc être abstraits les uns des autres. En conséquence l'idée générale nécessaire peut être aussi une idée abstraite à l'égard d'une autre idée nécessaire.

Maintenant on voit que les idées abstraites sont de différentes natures. On n'a donc pas suffisamment caractérisé les idées de la raison intuitive quand on a dit que ce sont des idées abstraites, car il y a des idées abstraites qui ne sont même pas générales, et il y a des idées abstraites générales qui ne sont pas nécessaires.

SECTION II.

Du Raisonnement.

§ Ier. — Détermination de ce fait.

Tout jugement rapproche ou sépare deux objets : c'est toujours une composition ou une décomposition. Tout objet rapproché d'un autre en est rapproché avec les élémens qu'il contient soit comme continu, soit comme classe, soit comme complexe, ou qui lui sont unis par le rapport de cause et d'effet, ou encore en vertu de l'induction ou de la foi. De même il en est séparé avec tous ces élémens.

Exemple :

BONNES MOEURS — UTILES.

Voilà un jugement qui rapproche *bonnes mœurs* d'*utile;* si l'*instruction* est unie aux *bonnes mœurs*, par rapport de cause et d'effet, elle se trouve par cela même rapprochée d'*utile.*

Or saisir un rapport entre deux objets, c'est-à-dire les rapprocher ou les séparer, est ce qu'on appelle *juger;* composer ou décomposer l'un des deux termes du premier jugement, et rapprocher cette composition ou décomposition de l'autre terme, c'est ce qu'on appelle *raisonner.*

Exemple :

BONNES MOEURS — UTILES.
Instruction. Bonnes mœurs.
Instruction — UTILE.

Il ne faut donc pas dire que le raisonnement se compose de deux jugemens, sans rien ajouter de plus, mais

de deux jugemens, dont le premier contient dans l'un de ses termes les deux termes du second.

Saisir un rapport entre deux objets est ce qu'on appelle *juger*, et nous avons vu qu'il y a jugement dès le premier acte de l'intelligence. Composer ou décomposer l'un des deux termes du premier jugement est ce qu'on appelle *raisonner*. Cet acte est nécessairement postérieur à l'autre, mais il n'en diffère que sous ce point de vue; car il est également un acte, soit de conscience, soit de perception physique, soit de raison intuitive, soit d'induction, soit de foi; et ainsi raisonner n'est toujours que *connaître* et *croire*. La mémoire intervient dans tout jugement non primitif; elle doit donc intervenir dans le raisonnement, qui est toujours précédé d'un jugement.

En parlant de l'argumentation nous verrons que la forme du raisonnement peut changer, mais qu'au fond il est toujours le même.

Les inventions les plus importantes sont le fruit du raisonnement. Nous nous bornerons à citer pour exemple la substitution des mesures artificielles à nos moyens naturels de mesure, comme celle du mètre, du thermomètre, de la balance, etc....., à nos organes tactiles; celle du fil à plomb, de l'équerre, du niveau à notre organe visuel, etc...

§ II.—De la Raison déductive et de la Raison intuitive.

BONNES MOEURS — UTILES.

Instruction. Bonnes mœurs.

Instruction. — UTILE.

Tel est l'exemple que nous avons cité. Saisir le rapport entre *bonnes mœurs* et *utiles*, et ensuite le rapport entre *bonnes mœurs* et *instruction*, et par cela même le rapport entre *instruction* et *utile* : voilà ce qu'on appelle *raisonner*. Le rapport *bonnes mœurs utiles* est ce qu'on nomme la preuve ou le principe du rapport *instruction utile*, parce

que le terme *instruction* rentre dans le terme *bonnes mœurs*.

Cette explication suffit pour montrer l'erreur dans laquelle on est tombé quand on a cru pouvoir rapporter les idées nécessaires au *raisonnement* agissant sur les données de l'*expérience*, soit interne soit externe? Comment l'objet nécessaire pourrait-il rentrer dans l'un des termes d'un rapport contingent de manière que ce rapport contingent en fût la preuve ou le principe. Quel est l'objet contingent qui puisse être regardé comme contenant l'espace infini, de telle sorte que le raisonnement n'ait plus qu'à l'en faire sortir?

Déduire un rapport qui est contenu dans un autre, c'est ce qu'on appelle le raisonnementou la *raison déductive*. Tout raisonnement ramenant ainsi un terme à un autre, il faut que ce terme primitif nous soit fourni par autre chose que le raisonnement. Or, lorsque ce terme primitif est un fait intime, nous le rapportons à la conscience; lorsque c'est un fait matériel, nous le rapportons à la perception physique, et lorsque c'est un objet nécessaire qui n'est ni interne ni sensible, nous le rapportons à la *raison intuitive*, dont on doit maintenant bien comprendre le nom.

§ III.—De l'Évidence immédiate ou intuitive, et de l'évidence médiate ou déductive.

Tout élément primitif, fourni par la conscience, la perception matérielle ou la raison intuitive, engendre une certitude immédiate, et a, comme on dit, une évidence intuitive. La certitude produite par le raisonnement est une certitude médiate, et dans ce cas le rapport saisi est dit avoir une évidence déductive.

Toute certitude médiate indique une certitude immédiate sur laquelle la première s'appuie : toute évidence déductive indique une évidence intuitive.

Il se peut aussi que le terme primitif auquel le raisonnement nous fait remonter ne soit qu'une croyance d'induction ou de foi; dans ce cas le raisonnement ne s'appuie pas sur une certitude intuitive et n'engendre pas de certitude déductive; mais il s'appuie toujours sur un fait primitif dans l'esprit, et qu'on ne peut confondre avec le raisonnement.

SECTION III.

De la Méthode.

§ Ier. — Explication de ce mot.

Toute série de raisonnemens est appelée *méthode*. Nous avons vu que le raisonnement est une suite de deux jugemens qui s'enchaînent l'un à l'autre, et que le jugement est un acte ultérieur ou primitif de conscience, de perception matérielle, de raison intuitive, d'induction ou de foi. Il n'y a donc encore rien de nouveau dans la méthode, elle ne contient encore que *connaître*, *croire* et se *souvenir*.

Mais de même qu'il n'y a raisonnement que quand les deux jugemens rentrent l'un dans l'autre, de même il n'y a méthode, à proprement parler, que quand les raisonnemens sortent les uns des autres et peuvent y rentrer.

Le jugement est une composition ou une décomposition; la méthode est une série de compositions ou de décompositions qui sont enchaînées, de telle sorte que le dernier terme de la chaîne rentre dans le précédent, qui, à son tour, se renferme dans celui qui le précède, et ainsi jusqu'au premier.

§ II. — Des deux genres de méthode, ou de l'analyse et de la synthèse.

Lorsqu'il y a une suite de décompositions qui sortent les unes des autres, la méthode est dite *analyse*; lorsqu'il y a une suite de compositions qui rentrent les unes dans les autres, la méthode est dite *synthèse*.

Ainsi un traité d'histoire naturelle contient une analyse; un traité de géométrie contient une synthèse.

Mais il ne faut pas croire que chacune de ces méthodes marche seule de son côté, et ne s'appuie en rien sur l'autre. Les deux méthodes se prêtent un mutuel secours, et presque toujours s'unissent dans notre esprit.

§ III.—Point de méthode exclusive d'invention ou de découverte.

Pour former une classe d'histoire naturelle, on envisage à part une seule des qualités que présentent les objets. L'abstraction précède donc ici la classification; il y a à la fois décomposition et composition, analyse et synthèse.

Après avoir rapproché certains objets par une qualité, ce qui les distingue d'abord des objets qui ne l'ont pas, et formé une composition et une décomposition tout ensemble, le naturaliste les distingue bientôt entre eux par une autre qualité qui ne leur est pas commune, ce qui fait succéder l'analyse à la synthèse.

Il établit ainsi une série de classes qui rentrent les unes dans les autres. Chaque classe est dite *genre* par rapport aux classes qu'elle contient, et *espèce* par rapport à la classe dans laquelle elle est contenue. Elle est donc à la fois un degré de synthèse et d'analyse. De même, quand le géomètre a composé le triangle par la synthèse de trois droites, il s'arrête et distingue tous les genres de triangles, et il emploie ici l'analyse; il ne passe qu'ensuite à de plus hautes synthèses qui seront interrompues par des analyses nouvelles.

§ IV.—Point de méthode exclusive d'enseignement.

L'analyse et la synthèse se prêtent un mutuel appui pour construire une science, et leur concours est encore nécessaire pour l'enseigner.

Si le professeur de chimie décompose plusieurs corps

connus de ses élèves, il en compose plusieurs qui sont nouveaux pour eux. Il emploie donc successivement l'analyse et la synthèse. Rien ne l'empêcherait même de montrer d'abord les élémens simples à ses spectateurs, et de recomposer ensuite à leurs yeux tous les corps de la nature. Il ne faut donc pas dire que l'analyse soit l'instrument exclusif de l'enseignement de la chimie.

On a dit aussi que la synthèse était l'instrument exclusif de l'enseignement de la géométrie. Nous avons vu que cette science présente dans sa constrution des momens d'analyse, elle doit donc les reproduire dans son enseignement. Mais de plus Pestalozzi a montré que le point de départ dans l'enseignement de la géométrie pouvait être moins simple qu'il ne l'est ordinairement. Pour se faire mieux comprendre des enfans, il partait par exemple de la pyramide et la décomposait en triangle, angle, plan, ligne et point. Il reprenait ensuite d'autres synthèses qu'il décomposait de nouveau.

Ce n'est donc qu'en considérant les deux extrêmes d'une science, savoir le point de départ et le point d'arrivée, qu'on peut l'appeler analytique ou synthétique. Si le connu d'où l'on est parti est plus composé que le connu auquel on arrive, comme en histoire naturelle, la science peut être dite analytique, bien qu'elle contienne des synthèses; si c'est le contraire, comme en géométrie, la science peut être dite synthétique, bien qu'elle contienne des analyses.

§ V. — Histoire des débats philosophiques sur l'analyse et la synthèse.

Au XVIIe siècle, l'enseignement se composait des langues anciennes et des mathématiques; d'après ce que nous venons de dire, il était naturel que la synthèse fût proclamée la méthode d'enseignement.

Au XVIIIe siècle, la physique prit un grand accroissement, l'histoire naturelle et la chimie furent créées.

Comme ces sciences partent d'un point plus composé que celui auquel elles arrivent, on déclara que la méthode d'enseignement était l'analyse.

Condillac embrassa vivement la cause de l'analyse contre la synthèse, mais comme il définit l'analyse : *un procédé de l'esprit qui décompose les objets, les compare, et en saisit les rapports*, et que cette définition comprend le concours des deux méthodes, on s'aperçoit qu'il ne s'agit ici que d'une querelle de mots.

Il est tombé dans une faute plus grave, en disant que l'esprit débute toujours par décomposer. Pour qu'il en fût ainsi, il faudrait qu'avant de débuter, l'esprit eût la connaissance générale de tout l'univers. L'exemple cité par Condillac lui-même, comme type d'analyse, commence par une composition ; en effet, le spectateur qu'il suppose à la fenêtre d'un château ne voit pas toute la campagne d'un seul coup d'œil, mais successivement ; il faut donc qu'il reconnaisse qu'elle forme un seul continu, c'est-à-dire qu'il en ait uni les parties dans son intelligence, avant de songer à la diviser.

§ VI. — Règles de l'analyse et de la synthèse.

La définition que nous avons donnée de la méthode en a tracé les règles. La méthode, avons nous dit, est une série de décompositions qui sortent les unes des autres, ou une série de compositions qui rentrent les unes dans les autres.

Dans le premier cas, elle est dite analyse, dans le second, synthèse.

L'analyse doit donc être :

1°. Immédiate ou prochaine, c'est-à-dire ne passant aux subdivisions qu'après avoir présenté les divisions.

2°. Distincte ou opposée, ou, en d'autres termes, ne

contenant pas dans une division des objets déjà compris dans une autre.

3°. Complète, c'est-à-dire n'omettant aucun des élémens d'une subdivision.

Les règles de la synthèse sont les mêmes dans le sens inverse.

L'analyse ne doit pas descendre trop bas et pousser la décomposition jusqu'à un point où elle cesse d'avoir pour nous de l'importance. De même la synthèse ne doit pas s'élever trop haut, et arriver soit à un point où tout se confonde, soit à un degré où la ressemblance devienne pour nous moins importante que la différence.

§ VII. — Méthode de l'orateur et du poete.

Quelque sujet que traitent l'orateur et le poète, ils ne font aussi que composer ou décomposer les objets de nos connaissances et de nos croyances.

Seulement, ils ne sont pas astreints aux règles que nous avons tracées dans le paragraphe précédent. Il n'est pas besoin que leurs compositions et décompositions se contiennent et s'engendrent les unes les autres, de proche en proche et de degré en degré.

Il y a long-temps qu'on a dit que le philosophe a pour but d'instruire, l'orateur de convaincre, le poète de plaire ou de toucher.

Tous les trois font des analyses et des synthèses; en cela leur méthode est la même; mais ils ne les enchaînent pas avec une égale rigueur; et en cela leur méthode est différente. Comme on le voit, la différence est plutôt de degré que de nature.

La description complète des procédés du poète et de l'orateur fait l'objet de la *rhétorique* et de la *poétique*.

Nous nous contenterons de dire que l'orateur voulant convaincre, doit se tenir beaucoup plus près que le poète de la méthode philosophique, dont l'objet est d'instruire.

Le poète peut s'abandonner davantage aux caprices de l'imagination. La mémoire physique, telle que nous l'avons décrite ci-dessus, est ce qu'on appelle l'*imagination passive;* entre les images que nous fournit la mémoire physique, choisir et assembler celles qui expriment le mieux l'idée de beauté, c'est ce qu'on appelle l'*imagination active.*

SECTION IV.

Du Langage.

§ I[er]. — Principe du langage.

Un de nos mouvemens instinctifs, ainsi que nous le verrons plus bas, est la production du geste et de l'articulation; mais un être pourrait penser d'une part et de l'autre articuler et gesticuler sans établir entre ses pensées et ses paroles le rapport de *signification.*

Nous croyons donc qu'un principe tout particulier de notre intelligence nous porte à produire des gestes et des articulations comme *expression* de nos pensées.

L'idée de signe et de chose signifiée ne peut être le produit de l'éducation; car comment le père ferait-il entendre au fils que par tel son il entend tel objet, si celui-ci n'était pas porté de lui-même à prendre un son comme signe d'un objet?

Cette remarque sera plus frappante si on l'applique à la désignation d'un fait de conscience, comme amour, haine, etc. Comment le père fera-t-il comprendre au fils que par certain geste et certain son il veut signifier un fait qui se passe en son âme, si le fils n'est pas porté naturellement à établir un rapport de signification entre ce qu'il éprouve lui-même et ses propres gestes, ses propres articulations? Pensée, mouvement extérieur, idée de signe et de chose signifiée, tels sont selon nous les élémens du langage.

§ II. — De la Proposition.

Un jugement exprimé en paroles s'appelle *proposition.*

Toute proposition se compose de deux *mots* ou de deux *termes*, puisque tout jugement se compose de deux élémens.

Dans un jugement il y a toujours un concret et un abstrait, c'est-à-dire un complexe et une qualité abstraite de ce complexe, ou enfin un individu substantiel et une qualité qui appartient à cet individu. De là, deux termes dont l'un est dit substantif ou sujet, l'autre adjectif ou attribut.

Tous les mots du langage sont susceptibles d'être pris tantôt substantivement, tantôt adjectivement, parce que nous transportons notre idée de substance tantôt à un objet, tantôt à un autre.

Locke et Condillac ont jeté de grandes clartés sur cette partie fondamentale de la grammaire.

L'attribut étant moins complexe que le sujet est plus général que celui-ci, voilà pourquoi l'attribut est dit le grand terme ou le grand extrême, tandis que le sujet se nomme le petit terme ou le petit extrême de la proposition.

§ III. — De la Définition.

Une proposition qui avait attiré particulièrement l'examen des logiciens est celle qu'on appelle *définition.*

Donner le genre le plus proche auquel appartient un objet, et la différence exacte qui le constitue espèce à part dans ce genre, c'est ce qu'on appelle le définir.

Quand la définition est exacte, elle convient *omni et soli definito*, c'est-à-dire à tout le défini, et rien qu'au défini.

Telles sont les deux premières qualités de la définition. Les logiciens en ajoutaient deux autres, qui étaient la clarté et la brièveté.

Une définition claire pour celui qui connaît le genre

auquel appartient le défini deviendra obscure pour celui auquel ce genre est inconnu. On sera donc quelquefois obligé de définir le genre lui-même, et d'embrasser une série assez longue de genres et d'espèces, c'est-à-dire de faire plusieurs définitions. Mais toute définition ne se composant que d'un genre et d'une espèce, est nécessairement courte, ou bien elle n'est pas ce que les logiciens entendaient par définition.

Puisque la définition comprend le genre le plus prochain de l'objet défini, et la différence qui le constitue espèce de ce genre, il est clair qu'on ne peut définir ni le genre suprême ni les individus.

§ IV. — De l'Argumentation.

Le raisonnement revêtu de paroles s'appelle argumentation. Le raisonnement complet renferme trois jugemens; l'argumentation consiste donc en trois propositions.

Lorsque les trois propositions sont exprimées, l'argumentation prend le nom de *syllogisme*. On l'appelle *enthymème*, lorsqu'une des trois propositions est passée sous silence ; *épichérème*, lorsque chacune des deux propositions qui précèdent la conclusion est accompagnée de sa preuve; *sorite*, lorsque plusieurs enthymèmes sont enchaînés l'un à l'autre, de telle sorte que le conséquent du premier serve d'antécédent au second, et ainsi de suite jusqu'à la conclusion. L'argumentation se nomme *exemple*, lorsqu'au lieu d'un genre on ne cite qu'un échantillon de ce genre; et enfin *dilemme*, lorsque deux syllogismes embrassant toutes les suppositions possibles sur un sujet aboutissent à la même conséquence.

Dans tout syllogisme régulièrement constitué, l'une des deux prémisses doit contenir la conclusion, l'autre doit tirer la conclusion de la première prémisse.

CHAPITRE CINQUIÈME.

DE L'ORDRE DANS LEQUEL NOS FACULTÉS INTELLECTUELLES ENTRENT EN EXERCICE.

Conscience, perception matérielle, raison intuitive, induction, foi, mémoire, composition et décomposition des objets de nos connaissances et de nos croyances, tels sont les faits intellectuels que nous avons notés jusqu'ici. Nous ne prétendons pas qu'ils renferment tous les actes de l'intelligence, car dans une science d'observation on ne peut dire : voilà tout ce qui est, mais voilà tout ce que j'ai vu ; nous disons donc seulement que ce sont les seuls faits intellectuels que l'expérience ait découverts. Il nous reste à déterminer l'ordre chronologique dans lequel ces phénomènes se manifestent. Cette question est celle qu'on traite sous le nom d'*origine des idées.*

Avant d'aborder la question de l'origine des idées, c'est-à-dire de leur succession dans notre esprit, nous avons dû commencer par une classification de toutes les idées que l'observation nous atteste à l'âge où nous entreprenons l'examen de nous-mêmes ; car comment chercher l'origine de ce qu'on ne connaît pas, l'ordre de succession entre des élémens dont on n'a point compté le nombre ? Locke et Condillac ont cependant commis la faute de rechercher l'origine des idées avant de les avoir comptées et distinguées. Cette omission devait influer sur la solution du problème qu'ils examinaient.

La philosophie moderne s'efforce d'échapper à ce vice de méthode en comptant et en distinguant tous les faits intellectuels que lui montre l'observation intime; et c'est

après cet examen préliminaire qu'elle recherche l'ordre dans lequel ils se sont succédé dans notre esprit.

Quelques philosophes ont désigné la question qui nous occupe sous le titre de *génération des facultés de l'âme;* ces mots semblent indiquer qu'à leurs yeux la faculté s'engendre au moment où elle entre en exercice, tandis que l'induction nous porte à croire que la faculté préexiste à l'acte qu'elle accomplit, et qu'elle est innée à l'âme.

Il sera donc bien entendu que si nous parlons de l'ordre chronologique de nos facultés, nous ne voudrons désigner que la date de leurs actes.

L'état primitif de notre intelligence ne peut être jugé que par induction de son état actuel.

Or, dans l'état actuel, la méthode n'arrive qu'après le raisonnement; le raisonnement qu'après le jugement. Le jugement est primitif ou ultérieur. Le jugement ultérieur n'a lieu qu'après l'intervention de la mémoire, et le fait de mémoire est précédé de l'action antérieure des facultés de connaissance et de croyance.

Maintenant l'induction et la foi ne s'exercent qu'à propos de phénomènes saisis par le sens intime ou par les sens physiques. Il en est de même de la raison intuitive, qui n'entre en exercice qu'à propos d'un fait d'expérience interne ou externe.

L'induction, la foi et la raison intuitive sont donc précédées de la conscience et de la perception matérielle.

Quel est l'ordre entre l'induction, la foi et la raison intuitive? Nous avons vu que dans l'âge mur la foi s'appuie en grande partie sur l'induction. Nous pouvons observer que l'enfant a l'occasion de faire des actes d'induction bien long-temps avant de pouvoir faire acte de foi, et qu'il croit à l'autorité étrangère bien long-temps avant de connaître par lui-même le temps absolu, l'espace infini, la cause libre NON-MOI, la moralité et la beauté.

Ainsi la raison intuitive est précédée de la foi, et celle-ci de l'induction.

Il ne nous reste plus qu'à indiquer l'ordre de la conscience et de la perception matérielle.

Dans l'état actuel, la perception matérielle est toujours accompagnée de conscience; il ne nous paraît donc pas probable que la première ait pu devancer la seconde dans l'état primitif. D'ailleurs, comment une force intelligente pourrait-elle connaître sans se connaître elle-même? L'idée de NON-MOI n'implique-t-elle pas l'idée de MOI ?

La perception matérielle n'a donc pas pu précéder la conscience. La conscience a-t-elle pu précéder la perception matérielle ?

Actuellement nous ne pouvons saisir dans notre conscience aucun fait qui n'implique la connaissance soit présente, soit antérieure du NON-MOI. Le fait de conscience est-il simplement une peine ou un plaisir moral? Il implique la connaissance de l'objet qui en est la cause. Est-il seulement une peine ou un plaisir physique? Il implique au moins la connaissance de la partie du corps dans laquelle nous souffrons ou jouissons.

Le nouveau-né ne fait-il qu'éprouver de la souffrance ou du plaisir, sans percevoir aucune étendue tangente ni par conséquent la partie du corps dans laquelle il souffre ou jouit ? La conscience précède alors la perception matérielle; mais nous n'avons aucun moyen de nous assurer directement de ce fait, et il est beaucoup plus probable que la perception matérielle s'exerce en même temps que la conscience. Nous les mettrons donc sur la même ligne; et tel est, d'après cela, l'ordre chronologique que nous croyons pouvoir indiquer entre les divers phénomènes de l'intelligence :

1°. Conscience et perception matérielle.

2°. Induction.

3°. Foi.

4°. Raison intuitive.

Tous les actes de ces facultés contiennent des jugemens primitifs.

La mémoire, succédant à chacune de ces facultés, intervient aussitôt après la conscience et la perception matérielle; elle amène le jugement ultérieur, le raisonnement et la méthode.

Ces trois derniers actes ne sont que la répétition des actes de connaissance et de croyance; mais la conscience, la perception matérielle, l'induction, la foi, la raison intuitive et la mémoire ne sont pas des répétitions ou des transformations l'une de l'autre; ces élémens se succèdent; ils ne se contiennent pas et ne s'engendrent pas réciproquement.

LIVRE SECOND.

DE LA SENSIBILITÉ.

CHAPITRE PREMIER.

DE LA SENSIBILITÉ PHYSIQUE.

§ Ier. — Explication de ce mot.

Autre chose est *connaître*, *croire*, se *souvenir;* autre chose est *jouir* et *souffrir*. Or, la jouissance et la souffrance sont ce que nous comprenons sous le titre commun de *sensibilité*.

Plusieurs philosophes ont confondu les phénomènes intellectuels et les phénomènes sensibles.

Nous avons vu, à l'article de la perception matérielle, combien ils avaient mêlé d'élémens divers sous les termes *sentir* et *sensation*.

Nous avons prévenu que nous croyions nous tenir plus près de l'acception vulgaire en entendant par *sensation* le fait d'être averti de la partie du corps par laquelle nous arrive une perception, ou un plaisir, ou une peine. Ainsi nous entendons par *sensation* un phénomène tout particulier, qui nous paraît très-curieux à noter et qui se distingue tant de la perception que de la peine ou du plaisir. Il y a des perceptions matérielles, et même des plaisirs et peines occasionés par les objets de cette perception, qui ne nous avertissent pas de la partie de notre

corps par laquelle ils nous arrivent. Nous avons ajouté qu'on pouvait appeler *sensations perceptives* celles qui accompagnent quelquefois la perception, et *sensations affectives* celles qui accompagnent quelquefois le plaisir et la peine.

Les sensations affectives composent précisément ce que nous appelons la *sensibilité physique*. Ainsi tout plaisir et toute peine qui se localise dans l'un de nos organes fait partie de la sensibilité physique.

§ II. — Plaisirs et peines de la sensibilité physique.

Plaisirs et peines du goût ;
Plaisirs et peines de l'odorat ;
Plaisirs et peines du tact ;
Plaisirs et peines de l'action et de l'inaction ;
Plaisirs et peines de l'estomac, etc...

Les plaisirs et peines de la vue et de l'ouïe sont sur les confins de la sensibilité physique et de la sensibilité morale ; car la douleur causée par une lumière et un son se localise dans l'œil et dans l'oreille ; mais le plaisir causé par les sons et les couleurs ne se localise pas dans les organes de l'ouïe et de la vue.

CHAPITRE SECOND.

DE LA SENSIBILITÉ MORALE.

§ I[er].—Explication de ce mot.

Tous les plaisirs et toutes les peines qui ne se localisent pas dans un organe font partie de ce que nous appelons la *sensibilité morale*.

On leur donne, dans la langue vulgaire, le nom de *sentimens*. Quelquefois le mot de sentiment s'emploie comme synonyme d'avis ou d'opinion; mais l'expression est alors métaphorique et désigne une croyance vague, peu arrêtée, par opposition à la clarté d'une perception matérielle, ou d'une certitude quelconque. D'autres fois on exprime encore par ce terme la faculté d'avoir des sensations; telle est l'acception qu'il présente dans cette phrase : un corps privé de sentiment.

Par tous ces exemples on voit que le mot de sentiment est opposé à celui de sensation, et qu'il n'exprime rien qui se localise dans les organes.

Aussi Girard, dans ses Synonymes français, nous paraît-il avoir très-bien représenté la nuance des trois mots *sensation*, *sentiment*, *perception*. La sensation, dit-il, s'arrête dans les organes; le sentiment va au cœur; la perception s'adresse à l'esprit.

§ II.—Plaisirs et peines de la sensibilité morale.

Bien que les plaisirs et peines de la vue et de l'ouïe doivent se rapporter aux organes de ces deux sens, cepen-

dant, comme nous l'avons dit, il faut que la peine soit extrêmement vive et devienne douleur pour qu'elle se localise, soit dans l'œil, soit dans l'oreille. Dans la plupart des cas les peines et plaisirs de la vue et de l'ouïe ne nous avertissent point de la partie de notre corps qui nous les transmet, et ces phénomènes font partie des *sentimens* ou de la *sensibilité morale*.

Sentiment filial.

Sentiment social.

Sentiment de la propriété.

Plaisir de céder aux instincts physiques, tels que l'instinct d'imitation, de danse, de chant, etc...

Peine de ne point les satisfaire.

Sentiment agréable de notre supériorité.

Sentiment désagréable de notre infériorité.

Plaisir de notre liberté; déplaisir de la gêne.

Plaisir de notre conservation; déplaisir de notre destruction.

Sentiment d'un sexe pour l'autre.

Sentiment paternel.

Plaisirs et peines de la répétition et du changement.

Plaisirs ou peines que nous causent les objets associés à ceux qui nous plaisent ou déplaisent par eux-mêmes. Ces plaisirs ou peines forment, avec l'enchaînement de nos conceptions, ce qu'on appelle l'association des idées, etc...

Tous ces sentimens impliquent l'exercice de la perception matérielle; les suivans présupposent l'exercice de la raison intuitive :

Sentiment causé par le spectacle de la moralité ou de l'immoralité.

Sentiment causé par notre propre moralité et immoralité, ou satisfaction morale et remords.

Sentiment de la louange et du blâme.

Sentiment causé par l'idée de beauté, d'infini, de Dieu, etc...

8

Un dernier sentiment s'attache à l'action de nos trois facultés de connaissance, c'est le plaisir de savoir et la peine d'ignorer.

De tous ces sentimens ceux qui sont causés par des personnes sont nommés, dans la langue vulgaire, *plaisirs et peines du cœur*, et ceux qui, sans se localiser dans les organes, ne se rattachent pas aux personnes, sont nommés *plaisirs et peines de l'esprit.*

CHAPITRE TROISIÈME.

PHÉNOMÈNES COMPLEXES DE LA SENSIBILITÉ.

Jouir et souffrir, tels sont les phénomènes les plus simples de la sensibilité.

Aimer et *haïr* sont déjà complexes; ils impliquent la connaissance de l'objet qui nous cause plaisir ou peine.

Lorsque ces mots s'emploient à l'égard d'un objet inanimé, ils n'expriment que la disposition où nous sommes d'en être agréablement ou désagréablement affectés.

Lorsqu'ils s'emploient à l'égard d'une personne, ils expriment en outre le plaisir ou le déplaisir qu'on éprouve à lui voir arriver bonheur ou malheur, et même le *désir* de lui voir arriver l'un ou l'autre.

Ce phénomène est donc ici très-compliqué.

Nous venons de nommer le *désir;* c'est aussi, selon nous, un phénomène complexe. Le *désir* nous paraît être la *peine* que nous cause l'*absence* d'un plaisir connu. Il arrive quelquefois qu'un plaisir est absent sans que nous sentions la peine de son absence; sitôt que cette absence devient pénible, c'est le *désir*.

Le désir implique donc plaisir antérieur, souvenir de ce plaisir, et peine de son absence. Si l'objet qui a causé le plaisir est connu, le souvenir de cet objet se mêle au souvenir du plaisir qu'il a produit en nous, et l'absence de cet objet nous est pénible, parce que le manque du plaisir qu'il nous a causé nous fait éprouver en ce moment de la peine. Le désir implique encore jugement que l'objet peut revenir; si ce jugement a un grand degré de probabilité, le phénomène prend le nom d'*espoir;* si l'on juge que l'ob-

jet ne peut revenir, la peine de son absence prend le nom de *regret.*

Le désir et le regret sont toujours en raison directe du plaisir que l'objet nous a causé.

Tout amour auquel on s'abandonne au-delà des bornes ordinaires prend le nom de passion.

Si cet excès est condamné par la notion de moralité, il en résulte une passion coupable, comme la gourmandise, la débauche, etc...

S'il ne blesse en rien la morale, il en résulte une noble passion, comme celle des beaux-arts, de la vérité, de la charité, etc...

Ce qu'on appelle un sentiment *factice* n'est qu'un sentiment *naturel* qui, par des circonstances particulières ou par un faux raisonnement, s'est trouvé développé outre mesure et au préjudice des autres sentimens.

Ainsi le regret qu'un prisonnier éprouve quelquefois à quitter sa prison s'explique par le plaisir que nous causent les objets avec lesquels nous avons long-temps vécu.

Ainsi l'amour de l'avare pour son or s'explique par le faux calcul qui lui fait croire trop nombreuses les chances qu'il a d'être ruiné, par l'amour de sa conservation et l'association des idées qui étend cet amour sur les choses nécessaires à la vie et sur le signe qui les procure.

L'amitié, l'amour de la patrie, l'admiration, l'enthousiasme, l'amour de la gloire, sont parmi les sentimens complexes ceux qui offrent à l'analyse les sujets les plus intéressans.

CHAPITRE QUATRIÈME.

RAPPORT DE LA SENSIBILITÉ ET DE L'INTELLIGENCE.

La sensibilité et l'intelligence s'exercent presque toujours ensemble, et elles réagissent l'une sur l'autre.

Tout le monde sait qu'une peine physique trop vive suspend l'exercice de la perception matérielle et des autres facultés de l'intelligence.

Il en est souvent de même d'un sentiment lorsqu'il est porté à un assez haut degré.

Quelquefois, sans suspendre l'exercice de l'intelligence, la sensibilité en gêne la marche ou bien en trouble la vue. L'émotion ou l'intérêt nous empêche de bien apprécier, non seulement les objets de la conscience et de la raison intuitive, mais même ceux de la perception matérielle, dont l'exercice est sans contredit plus facile.

A son tour l'intelligence réagit sur la sensibilité. Son action sur la sensibilité morale est manifeste, puisque cette sensibilité présuppose toujours l'exercice de l'intelligence. Avant que le sentiment paternel se déploie il faut que le père sache qui est son fils.

Mais l'intelligence agit même sur la sensibilité physique. D'abord elle en suspend quelquefois l'exercice, c'est ce qui arrive dans la *préoccupation;* mais d'autres fois, sans la suspendre, elle l'altère ou la change. Une opinion formée d'avance, ou ce qu'on appelle la *prévention*, n'a pas seulement pour effet de nous faire mal juger des objets de l'intelligence, elle émousse ou aiguise encore notre sensibilité physique. La même blessure nous fera plus ou moins souffrir selon l'idée que nous nous serons formée d'avance du mal qu'elle doit nous causer.

L'extase, qui est le produit des facultés intellectuelles, rend l'extatique insensible aux traitemens qui causent d'ordinaire les sensations les plus aiguës.

Sans aller chercher ces exemples peu communs, nous ferons observer que tous les jours un mets nous plaît ou nous déplaît, selon l'opinion favorable ou défavorable que nous avons prise à son égard.

LIVRE TROISIÈME.

DE LA VOLONTÉ.

CHAPITRE PREMIER.

DE CE QUE NOUS ENTENDONS PAR LE MOT VOLONTÉ.

Dans l'ancienne philosophie on confondait sous le terme de *volonté* la décision et ses motifs. Ainsi l'amour, la haine, la notion du devoir étaient compris parmi les facultés de la volonté. Or l'amour, la haine, la notion de moralité sont des motifs qui nous excitent à vouloir, mais ne sont pas le *vouloir* lui-même. Nous pensons donc être plus fidèles à la langue vulgaire en restreignant le mot de *volonté* au fait de la *décision*, et nous croyons d'ailleurs par là distinguer un élément spécial qu'on avait à tort confondu avec d'autres.

Quelquefois le mot de volonté est pris pour la décision même, quelquefois pour le pouvoir que nous avons de nous décider. Il est facile de distinguer dans quelle occasion il a l'un ou l'autre de ces deux sens. Pour éviter toute confusion, Locke a réservé le nom de *volonté* au pouvoir de se décider, et a donné le nom de *volition* à la décision. Nous emploierons indifféremment les mots de volonté et de volition pour exprimer l'acte de se décider, et nous donnerons au pouvoir de se décider ou de vouloir le nom de *liberté*.

La volonté implique intelligence; car on ne veut accomplir que l'acte qu'on sait avoir été accompli soit par nous-mêmes, soit par quelqu'un de nos semblables.

CHAPITRE SECOND.

INTERVENTION DE LA VOLONTÉ DANS L'INTELLIGENCE, OU ACTIVITÉ INTÉRIEURE.

Après que ma conscience m'a montré accomplis par moi des faits intellectuels que je n'ai point voulus, elle m'en atteste d'autres que je produis en les voulant. Je ne me suis attribué ni le commencement ni la fin des premiers, je m'attribue toute la durée des seconds. Dans ce dernier cas, je m'apparais comme une force se déterminant elle-même à l'action; dans le premier, je me suis apparu comme une force non déterminée par elle-même. D'une part, je me sais sujet et cause du fait, de l'autre je me sais seulement sujet, et non cause. Être sujet d'un fait intellectuel est ce qu'on appelle la passivité du MOI; en être cause est ce qu'on nomme son activité.

Or, dans l'exercice de la conscience, tantôt je suis seulement sujet, tantôt je suis sujet et cause; ou, en d'autres termes, tantôt je sais sans le vouloir, tantôt je sais en le voulant. Nous avons vu que l'intervention de la volonté dans la conscience avait été marquée par la langue vulgaire sous le nom d'*attention* ou de *réflexion*. Nous rappellerons les remarques du même genre que nous avons eu l'occasion de faire sur les autres facultés intellectuelles.

Dans la perception matérielle nous trouvons encore l'intervention de la volonté sous le nom d'*attention*, et la langue nous fournit pour le tact *sentir* et *toucher*, pour la vue *voir* et *regarder*, pour l'ouïe *entendre* et *écouter*, pour l'odorat *sentir* et *flairer*, pour le goût *sentir* et *goûter*. *Palper* et *savourer* marquent un redoublement d'attention.

Notre volonté n'intervient pas dans la formation des notions de la raison intuitive; elle peut intervenir dans la combinaison de ces notions entre elles, et ici nous retrouvons une troisième fois le nom d'*attention*. Souvent, dans ce cas, la langue emploie le mot de *réflexion;* nous avons vu pour quels motifs nous préférions le premier terme.

Les actes d'induction et de foi sont toujours involontaires. Je suis libre d'écouter ou de ne pas écouter, je ne suis pas libre de croire ou de ne pas croire.

La volonté intervient dans la mémoire, et la langue distingue encore entre *se souvenir* et *se rappeler.*

Enfin le *jugement* ou la *perception d'un rapport* est involontaire. La philosophie scolastique faisait une distinction entre ce qu'elle appelait des jugemens libres et des jugemens nécessaires, et sa maxime était *aliud est cognoscere verum*, *aliud est assentire vero.*

Cette doctrine avait pour but d'effrayer les consciences en laissant aux esprits récalcitrans la responsabilité de leurs doutes ou de leurs dénégations. Mais, de bonne foi, il est impossible de distinguer entre connaître un rapport et y donner son assentiment.

Si le jugement ou la perception d'un rapport est involontaire, il n'en est pas de même de la recherche d'un rapport ou de la *comparaison.*

Quelques philosophes ont dit que la comparaison n'était qu'une double attention. La comparaison comprend en effet deux actes d'attention, mais elle ne contient pas que ces deux élémens. Car on peut faire attention à un objet, puis à un autre, sans avoir le dessein de les comparer. *Comparer,* c'est donc faire attention à deux objets, avec le désir de trouver un rapport entre eux. En conséquence, la comparaison implique: 1° souvenir de rapports trouvés involontairement entre des objets quelconques; 2° désir de trouver un rapport entre de certains

objets; 3° induction qu'ils en présenteront; 4° volonté de chercher ce rapport, ou attention à l'un et à l'autre objet.

On a regardé aussi le raisonnement comme une double comparaison. Cela impliquerait que la volonté intervient toujours dans le raisonnement; mais ce fait intellectuel est quelquefois involontaire. En effet, il se compose d'un jugement dont les deux termes rentrent dans un seul terme d'un jugement précédent. Or ces deux jugemens peuvent avoir lieu sans le concours de la volonté. Je puis avoir saisi involontairement le rapport entre *instruction* et *bonnes mœurs*, et ensuite involontairement encore le rapport entre *bonnes mœurs* et *utiles*: or, si en saisissant le second je me rappelle le premier, voilà un raisonnement, et la volonté n'y a pas pris part. Il est vrai qu'au lieu de se former de deux jugemens auxquels la volonté n'a pas concouru, le raisonnement peut se composer de deux jugemens qui aient été précédés de comparaisons; alors on peut dire que le raisonnement a été volontaire. C'est même là le genre de raisonnement dont nous tirons le plus de parti; mais il ne faut pas croire que la volonté soit essentielle au raisonnement, ou, en d'autres termes, qu'il n'y ait pas raisonnement sans elle.

On retrouvera dans le parallèle suivant le pouvoir de la volonté sur l'intelligence:

Connaissance involontaire.	Connaissance volontaire.
Primitive.	Ultérieure.
Multiple.	Singulière.
Confuse.	Distincte.
Obscure.	Claire.

L'intervention de la volonté dans l'intelligence est exprimée d'une manière générale et sans désignation de la faculté qu'elle modifie par les mots étude, examen, recherche, observation, etc.

La volonté peut influer sur la sensibilité morale, soit en détournant notre pensée de l'objet aimé ou haï, soit en concentrant notre pensée sur cet objet; l'action de la volonté est donc ici indirecte, et ce n'est toujours que sur l'intelligence qu'elle influe immédiatement.

Nous pouvons aussi par l'attention rendre plus vives nos sensations de plaisir et de peine, et les affaiblir ou les annuler quelquefois, en portant ailleurs notre attention

.

CHAPITRE TROISIÈME.

INTERVENTION DE LA VOLONTÉ DANS LES MOUVEMENS DE NOTRE CORPS, OU ACTIVITÉ EXTÉRIEURE.

Plusieurs mouvemens de mon corps s'accomplissent sans que je le veuille. Mais il en est que je recommence en les voulant, ou que j'arrête directement par ma volonté.

Je meus mon bras, mon pied, etc. Je mesure à chacun de mes membres la force dont je crois qu'il a besoin pour agir sur un corps étranger. Selon l'idée que je me fais du poids d'un corps que je veux déplacer, je donne à mon bras plus ou moins de puissance, et si le corps est plus léger que je ne l'ai cru, je m'aperçois d'un superflu de force imprimé au membre. Le moi est donc évidemment doué d'un force motrice.

Tous les mouvemens que le MOI recommence ou arrête directement en vertu de sa volonté, ont d'abord été opérés involontairement. Car pour vouloir faire un mouvement, il faut que je l'aie fait sans le vouloir.

Le MOI s'est donc reconnu doué d'une force motrice avant de vouloir l'employer.

Les mouvemens involontaires que le moi ne peut recommencer ne lui sont pas attribués, tels, par exemple, que la circulation du sang, le tremblement de la fièvre, etc. Mais ceux qu'il recommence ou arrête directement par l'influence de sa volonté lui sont rapportés même dans leur état involontaire. On les divise en mouvemens D'INSTINCT et mouvemens D'HABITUDE.

Parmi les premiers se rangent le mouvement des lèvres du nouveau-né, qui aspire le lait pour la première fois ;

Le mouvement par lequel nous rétablissons l'équilibre de notre corps;

Les mouvemens nécessaires pour la satisfaction des besoins physiques;

Les signes du langage naturel, l'articulation des sons, les mouvemens d'imitation;

La production des modulations, le mouvement de danse, etc., etc.

Parmi les seconds on place:

Un grand nombre des mouvemens que fait un instrumentiste; il n'a pas le temps de prévoir et de vouloir tous les mouvemens et toutes les pauses qui entrent dans son jeu;

Un grand nombre de nos articulations quand nous parlons vite;

La tension musculaire par laquelle nous tenons notre corps debout ou assis, etc., etc.

Le mouvement d'habitude n'est pas volontaire, souvent même nous avons beaucoup de peine à l'empêcher par notre volonté. Cependant il est un grand nombre de ces habitudes auxquelles la volonté a donné naissance; les autres sont la répétition des mouvemens instinctifs.

Dans le mouvement involontaire, le moi n'est pas la cause, le principe de la force motrice qu'il déploie, il est passif; il ne devient véritablement actif que dans le mouvement volontaire. C'est là ce qu'on appelle proprement l'activité extérieure du moi.

L'intervention de la volonté produit à peu près sur le mouvement les mêmes effets que sur l'intelligence; c'est ce qu'on pourra voir dans le parallèle suivant.

Mouvement involontaire.	Mouvement volontaire.
Primitif.	Ultérieur.
Multiple.	Singulier.
Confus.	Distinct.
Faible.	Énergique.

Les phénomènes les plus curieux de l'activité extérieure sont le geste et la parole, qui, joints à l'idée de signe, forment le langage.

Le langage est d'abord involontaire; il se compose de l'instinct d'articulation et de l'instinct d'imitation. Pour vouloir parler, il faut d'abord avoir parlé sans le vouloir. La volonté intervient ensuite, et le langage se compose alors d'une partie volontaire et d'une partie produite par l'habitude.

CHAPITRE QUATRIÈME.

DU POUVOIR DE VOULOIR, OU DE LA LIBERTÉ.

Ainsi que nous l'avons dit au chapitre de la conscience, il est un pouvoir que le moi reconnaît toujours présent en lui : c'est le pouvoir de vouloir. Quand aucun bruit ne se fait autour de moi, quand je suis immobile, j'ignore si je puis encore entendre et mouvoir; mais je n'ignore pas si je puis vouloir. Ma conscience m'atteste que ma volonté modifie ma perception et les mouvemens de mon corps; et je me reconnais cause de ces modifications. J'ignore si je puis les causer encore, mais je sais que je *puis vouloir* les causer. Le pouvoir de vouloir est le rempart inexpugnable de ma liberté. Ma volonté, ou pour parler comme Locke, ma volition est donc toujours en mon pouvoir.

Lorsqu'après avoir fait un acte sans le vouloir, je le recommence volontairement, ma volition a toujours un jugement pour motif. En effet, je recommence l'acte, ou bien parce que je le juge agréable, ou bien parce que je le juge moral. L'intérêt et la moralité, tels sont les deux motifs de mes volitions ; quelquefois une volition a lieu en présence d'un seul de ces motifs, quelquefois en présence de tous les deux. Mais dans l'un et dans l'autre cas ma conscience m'atteste que ma volition est toujours en mon pouvoir, et que le motif ne me la ravit pas malgré moi.

Aux philosophes qui représentent les motifs comme des poids, et la volition comme une balance emportée par le plus lourd, nous opposons le témoignage de la conscience, qui nous montre que la volition est toujours

en notre pouvoir, ou, en d'autre termes, qu'en présence des motifs les plus pressans nous nous reconnaissons toujours le pouvoir de vouloir.

Le témoignage de notre conscience est si clair sur ce point que par l'induction nous étendons à l'avenir la liberté dont nous nous savons doués présentement, et nous formons des desseins, nous faisons des promesses et des contrats.

Bien plus, par l'induction encore nous étendons cette liberté à nos semblables, et nous leur adressons des conseils, des prières, des menaces. On ne peut expliquer tous ces phénomènes sans le pouvoir libre de se déterminer par soi-même, sans le pouvoir de vouloir.

Enfin, la notion de moralité implique l'idée d'un agent libre ; et ainsi la liberté de la volition est prouvée par l'estime et le mépris, la louange et le blâme, la récompense et le châtiment.

Il faut supprimer tous ces faits si l'on dénie le pouvoir de vouloir ou la liberté.

Condillac a défini l'attention: une sensation prolongée. Or, une sensation prolongée s'émousse, et une perception prolongée m'endort. Ce n'est donc pas là l'attention, ou l'intervention de la volonté dans l'intelligence.

Depuis, un de ses disciples a dit : «La volonté est la faculté de sentir des désirs ; le meilleur conseil de morale qu'on puisse donner, c'est de régler ses désirs; et comme nos désirs dépendent de nos jugemens, la seule morale est donc de régler ses jugemens. »

Or, si l'on demande à cet écrivain ce qu'il entend par des jugemens, il répond que ce sont des sensations, en conséquence des phénomènes involontaires, sur lesquels nous n'avons pas de prise, que nous ne pouvons régler. Il n'a donc pas le droit de donner un conseil, une règle de conduite à un être qui ne possède point de liberté ou de pouvoir libre de vouloir. Après avoir détruit l'activité

humaine, on ne peut lui adresser la parole. Telle est la contradiction dans laquelle sont tombés tous ceux qui ont nié le pouvoir de vouloir ou la liberté humaine.

En résumé, l'homme connaît, croit, se souvient, souffre, jouit et meut son corps d'abord involontairement. Déjà sans doute ces phénomènes manifestent en lui des forces particulières et qu'il ne partage pas toutes avec les autres créatures. Déjà le MOI se distingue du NON-MOI; mais il se connaît passif, dépendant, contraint à l'action. La volonté intervient; le MOI reconnaît non plus seulement qu'il a des forces, mais qu'il dispose de ces forces; il reproduit ses connaissances, il les éclaircit, il arrête les souvenirs, il cherche les rapports, il détermine les mouvemens, il se reconnaît cause libre et première dans une sphère qui lui est propre. Cette sphère peut se rétrécir, mais jamais jusqu'au point d'exclure le pouvoir de vouloir, que le MOI aperçoit toujours présent.

Se distinguer de ce qui n'est pas soi constitue ce qu'on appelle la *personnalité* humaine. Cette distinction existe déjà dans la conscience involontaire. Mais quand la volonté est intervenue, le MOI se distingue plus profondément encore du NON-MOI, tant par la clarté de ses connaissances que par son impérissable liberté.

FIN DU PRÉCIS DE PSYCHOLOGIE.

DÉFENSE

DE LA PSYCHOLOGIE

CONTRE

LES OBJECTIONS DE SES ANTAGONISTES.

DÉFENSE DE LA PSYCHOLOGIE.

L'ancienne philosophie avait noté, soit dans sa logique, soit dans sa métaphysique, quelques-unes des fonctions intellectuelles, et par conséquent des facultés de l'esprit. On les étudie maintenant en détail, on y joint plusieurs facultés dont les anciens n'avaient pas parlé; c'est ce qui forme la psychologie. Ainsi la psychologie traite entre autres choses de sa propre base ou de la connaissance que l'esprit acquiert de lui-même, de la connaissance par les organes matériels, de la raison intuitive, de la mémoire, etc.

Elle s'occupe de distinguer et de classer toutes les notions élémentaires, et par conséquent elle pose les fondemens de chaque science; mais elle n'en suit aucune dans ses complications. Par exemple la *psychologie* constate la nature et l'origine de notre notion de grandeur et de nombre, et elle abandonne aux *mathématiques* le soin de suivre la grandeur et le nombre dans toutes leurs combinaisons. Après avoir décrit de quelle façon nous acquérons la connaissance d'une qualité de la matière, elle s'arrête, et laisse à la *physique* le devoir d'exposer le jeu de toutes les propriétés matérielles. Quand elle a montré en nous cet instinct naturel qu'on appelle croyance à l'autorité, et qu'elle en a indiqué les conditions principales, son rôle est fini : le reste devient la tâche de la critique historique.

La psychologie n'a point d'autre genre de rapport avec ces études, qui sont encore appelées comme elle du nom général de philosophie intellectuelle et morale. Ainsi elle constate notre notion de justice, de droit, de devoir ; elle la sépare de tout ce qui doit en être séparé; mais la manière

dont cette notion s'applique à tous les détails de la société humaine, la subdivision des droits et des devoirs fait l'objet d'une autre science qu'on appelle *la morale*. Ainsi encore la psychologie cherche à caractériser la nature de notre notion de beau; mais les développemens dont cette notion est susceptible composent la branche connue sous le nom d'*esthétique* et cultivée surtout en Allemagne. Il en est de même à l'égard des notions de cause, de substance, d'unité, de nécessité, etc...; la psychologie montre en quoi elle diffère des notions sensibles; mais l'examen approfondi de ces notions forme, sous le nom d'*ontologie* ou de *métaphysique générale*, une branche de la philosophie intellectuelle tout-à-fait séparée de la psychologie. Quant à la *logique*, si l'on entend par ce mot une simple théorie du raisonnement, on doit la comprendre dans la psychologie; si au contraire on désigne par là l'exposition complète de toutes les causes de nos erreurs et les moyens d'y remédier, on ne doit pas encore la séparer de la *psychologie*, sur laquelle il faut l'appuyer de tous points; mais on peut la cultiver comme une seconde partie, qui est à la *psychologie* ce que la *pathologie* et la *thérapeutique* sont à l'*anatomie* et à la *physiologie*.

De toutes les parties de la philosophie intellectuelle et morale, c'est la *psychologie* qui a fait le plus de progrès, et qui est la plus cultivée de nos jours. Elle n'a, comme on l'a vu, d'autres rapports avec les études qui sont comprises, comme elle, sous le nom de *philosophie*, que de leur fournir leur point de départ. Si la *morale* n'est pas encore arrivée à l'état rigoureux et exact des *mathématiques*, la *psychologie* n'en est pas cause; ou bien, si on l'accuse du retard de la *morale*, il faut lui savoir gré des progrès de la géométrie, car sa relation avec l'une et l'autre science est absolument de la même nature. Si l'on redoute l'*ontologie* ou la *métaphysique*, qu'on ait tort ou raison, cette répugnance ne regarde en rien la *psychologie*, qui

est tout-à-fait distincte des spéculations sur la *substance* et la *cause*, et dont les progrès ne sont liés en rien avec la marche de cette autre partie de la philosophie.

Cependant on conteste la légitimité de la psychologie, et l'on dit que l'esprit humain peut acquérir la connaissance de toutes choses, excepté celle de ses actes. Examinons cette question.

Il est de fait que nous connaissons certains phénomènes qu'on appelle étendue tangible, forme, température, poids, mouvement, couleur, son, odeur, saveur, et que nous les rapportons à un principe qui n'est pas *nous*. On appelle ce principe *matière*. Mais il est de fait aussi que nous connaissons d'autres phénomènes, que nous nommons perception, jugement, songe, souvenir, espoir, crainte, raisonnement, etc..., et que nous les rapportons à un principe que nous appelons *nous-mêmes*, ou *esprit*. Les premiers phénomènes, ou les corps, nous sont connus par l'intermédiaire d'autres corps que nous appelons nos organes; les seconds nous sont connus sans cet intermédiaire, mais ne nous paraissent pas moins certains. Quand je veux, je sais que je veux; ce n'est ni l'œil, ni la main qui me le fait savoir, mais je le sais. Quand je *promets*, je sais que je m'engage; je sais, de plus, que j'ai ou que je n'ai pas l'intention de tenir ma promesse. A chaque instant du jour, on m'interroge sur ce genre de phénomènes que je rapporte à *moi*, et que je connais, je ne sais comment, mais dont je ne puis nier la connaissance. Comprenez-vous? me dit-on; vous souvenez-vous? aimez-vous? espérez-vous? Moi-même j'interroge les autres sur les phénomènes de leur esprit, dont je leur suppose la connaissance, parce que je connais ceux du mien; et je leur demande, à mon tour, s'ils ont réfléchi, s'ils ont oublié, s'ils ont douté, s'ils ont craint. Des Anglais s'entretenaient de la mort de Charles Ier. C'est la première fois, dit l'un d'eux, qu'une nation met son roi en jugement. — Combien valait le

denier romain? reprend un autre. On s'étonne de la question, et on lui en demande la cause. Il se recueille un instant, et dit que la condamnation de Charles par les Anglais lui avait rappelé celle de Jésus-Christ par les Juifs; que ce souvenir avait à son tour amené celui de la vente qui fut faite du Seigneur au prix de trente deniers romains, et qu'il avait désiré savoir la valeur de cette monnaie. Voilà donc un homme qui a connu une série assez longue des actes de son esprit, puisqu'il les retrouve dans sa mémoire, et qu'il peut les raconter. Connaître les actes de son esprit, les rechercher attentivement dans sa mémoire, en observer les rapports de similitude et de succession, voilà ce qu'on appelle s'observer soi-même, et c'est là tout le secret de la psychologie.

Locke nous dit que le souvenir est rendu plus facile: 1° par l'emploi de l'attention au moment de l'acquisition de la connaissance qu'on veut retenir; 2° par l'examen réitéré de l'objet de cette connaissance; 3° par le plaisir ou la peine qui en ont accompagné l'acquisition; 4° par l'exercice simultané de plusieurs sens sur un même objet. S'il ne s'est pas trompé, il a donc observé comment procédait son esprit, et, si nous reconnaissons qu'il a retracé les faits tels qu'ils se passent, nous observons donc comment procède le nôtre.

Instruit de ces phénomènes dont je me reconnais comme le seul principe, un instinct me pousse à leur associer des gestes et des sons; c'est ce qui compose le langage. Le même instinct me fait comprendre que, chez les autres, les gestes et les sons expriment des phénomènes du même genre. Lorsque je vois sur la scène des personnages s'adresser des gestes, et que je les entends former des paroles, il n'y a là pour mes yeux que des mouvemens, et que des sons pour mes oreilles; cependant, je comprends que ces personnages raisonnent, qu'ils espèrent, qu'ils ont de la haine, de l'ambition, de l'amour. Ainsi, à ces

phénomènes matériels qui frappent mes organes j'en associe d'autres qui échappent à mes sens et qui sont purement intellectuels. Mais où en ai-je puisé l'idée ? où, si ce n'est en moi-même ? En effet, prononcez le nom d'amour aux oreilles de l'enfant, ce ne sera pour lui qu'une émission de voix. Il en est de même du mot raisonnnement pour chacun de nous jusqu'à l'âge de trois ou quatre ans, et peut-être jusqu'à un âge plus reculé. Il faut que nous ayons raisonné avant que ce terme nous présente un *sens;* afin que des gestes et des sons deviennent pour moi *signes* ou *expressions* de *sentimens* et de *pensées*, il faut que j'aie connu en moi ces pensées et ces sentimens. Donc mon esprit connaît les phénomènes qui lui sont propres.

Quand on avance que l'esprit se perçoit lui-même, on ne veut pas dire qu'il se contemple dans sa nature ou dans sa substance, mais, tout simplement, que chacun de nous connaît sa propre pensée avant de l'exprimer en paroles ou en signes de pensée. On vous annonce que tel psychologue a déterminé telle loi de l'entendement humain; vous répondez que vous en doutez; or, vous avez connu votre doute, avant de me le dire, ou sans cela vous ne me l'auriez pas dit. Mais comment le principe qui doute peut-il connaître qu'il doute? L'organe observé et l'organe observateur étant le même, comment l'observation peut-elle avoir lieu? Je n'en sais rien. Vous connaissez que vous doutez, comme on connaît qu'on doute; voilà tout ce que j'ai à vous répondre. On a supposé que l'homme pouvait observer ses passions, parce que les organes qui en sont le siége se trouvent en ce cas distincts des organes qui observent : mais si cela est vrai, la difficulté n'est que changée ou reculée. En effet, de deux choses l'une : ou l'organe observé ne communique pas avec l'organe observateur, et, alors, expliquez comment un organe matériel peut percevoir ce qui se passe chez l'autre sans qu'il

y ait action du premier sur le second; ou bien l'organe observé agit sur l'organe observateur, et alors celui-ci ne perçoit encore que cette action exercée sur lui, et il s'observe lui-même. D'ailleurs est-on bien sûr de faire une séparation exacte entre les phénomènes moraux ou les passions, et les phénomènes intellectuels ou les pensées; et, si l'on était un peu poussé sur ce point, ne serait-on pas exposé à nous accorder plus qu'on ne voudrait? Par exemple, on reconnaîtrait peut-être que l'espoir est un phénomène qui nous est attesté par la conscience : eh bien, l'espoir est un désir mêlé d'un jugement de probabilité. Il y a donc là du moral et de l'intellectuel, et il est évident que notre conscience saisit à la fois les deux élémens de ce fait complexe, ou, en d'autres termes, que dans ce cas je perçois en moi un jugement tout aussi-bien qu'un sentiment.

De ce qu'on ne se rend pas compte d'un fait qui existe, il ne résulte pas qu'on ait droit d'en nier l'existence. Ou bien on tombe dans le paralogisme que l'école appelle *ignorantia rei.* Ainsi Zénon niait le mouvement parce qu'il ne pouvait le comprendre; ainsi Berkeley niait la matière parce qu'il ne pouvait la concilier avec sa doctrine sur les idées; ainsi, faute de concevoir comment l'esprit connaît ses actes, vous niez l'existence, non pas seulement de la conscience, mais de la pensée même; car, enfin, si vous ne savez point que vous pensez, personne n'a pu vous l'apprendre; dans les discours vous n'entendez que des sons, dans les écrits vous ne voyez que de petites figures, et le mot de *pensée* est pour vous vide de sens.

Quelques personnes s'imaginent que l'étude des fonctions intellectuelles ne peut consister que dans la détermination des conditions organiques dont ces fonctions dépendent, c'est-à-dire dans la description des protubérances et des dépressions du cerveau. Or, la cranioscopie ne montre que le rapport du cerveau à la

fonction intellectuelle; mais la fonction intellectuelle ne se connaît pas par la contemplation du cerveau. Ainsi, le docteur Gall a cru remarquer une coïncidence ordinaire entre la proéminence de telle partie du cerveau et ce qu'il appelle l'instinct de la propriété. Il connaissait donc l'instinct de la propriété, avant de savoir dans quelle portion de l'appareil cérébral il en placerait l'organe. Nous en dirons autant de ce qu'il nomme la sagacité comparative, et de toutes les autres fonctions intellectuelles dont il a tenté d'assigner le siége. Ou bien les mots *propriété* et *comparaison* ne signifiaient rien pour le docteur Gall, ou bien il savait les *idées* qu'il y attachait, c'est-à-dire qu'il connaissait les actes intellectuels que ces mots représentent, et cette connaissance il ne l'avait pas acquise par le scalpel, ni par les yeux, ni par les mains, mais par le procédé que Bossuet appelle la *connaissance de soi-même*, c'est-à-dire de la façon dont chacun de nous connaît sa pensée. Il n'y a de *phrénologie* possible qu'à la condition d'une *psychologie* bien faite; et chez le docteur Gall la psychologie a précédé la cranioscopie; et il n'en pouvait être autrement. On voit donc qu'il est possible de faire une *psychologie* sans le secours de la physiologie; on ignorera seulement alors le rapport des fonctions intellectuelles avec l'état du cerveau, c'est-à-dire le rapport du moral et du physique, mais on pourra connaître très-exactement en elle-même la marche des facultés intellectuelles, les caractères de ressemblance ou de différence que présentent les actes de l'esprit, leur rapport de succession, en un mot tout le moral et tout l'intellectuel de l'homme. Lisez les ouvrages du philosophe Reid, que publie en ce moment M. Jouffroy, vous y trouverez une *psychologie* beaucoup plus complète, beaucoup plus méthodique, et beaucoup mieux exprimée que celle qui sert de point de départ à la phrénologie du docteur Gall et de ses successeurs.

Le seul moyen, dit-on encore, de mettre en évidence les lois logiques de l'esprit humain, c'est de considérer les résultats de l'activité intellectuelle ; d'examiner les procédés réellement employés par l'esprit pour obtenir les diverses connaissances exactes qu'il a déjà acquises ; en un mot, de regarder toutes les théories scientifiques comme de grands faits logiques. On veut dire qu'il faut prendre connaissance des jugemens et des raisonnemens par lesquels les savans ont construit leurs sciences. Or, où prendra-t-on cette connaissance ? Apparemment dans les discours et les écrits de ces savans ; mais, nous l'avons déjà dit, les écrits et les discours ne sont que des *signes* de pensée, et ils ne vous apprendront rien si vous n'avez connu par une autre voie ce que c'est que la pensée. J'ai *jugé*, nous dira tel savant, qu'il fallait *classer* les animaux par les organes les plus importans des fonctions animales. *Juger*, est-ce là un fait matériel que vous puissiez voir ou entendre ? n'est-ce que l'assemblage de ces deux syllabes *ju* et *ger* ? *Classer*, c'est *comparer*, *chercher* des ressemblances et des différences : si vous savez ce que c'est que *comparer*, que *chercher*, vous l'avez appris par l'examen de l'acte intellectuel en lui-même, et sans le secours de la parole ni de la plume, ou bien vous ne comprendrez jamais ces mots.

Il est très-vrai que l'examen attentif du langage est d'un grand secours pour la *psychologie*. L'esprit opère avec une extrême rapidité, et il produit souvent plusieurs actes différens à la fois; il a une conscience obscure de ces actes pendant qu'ils s'accomplissent; mais, si, dès qu'ils sont accomplis, il ne les recherche pas attentivement dans sa mémoire, comme nous l'avons vu faire à cet Anglais, dans l'exemple que nous avons cité, bientôt il ne pourra plus les y retrouver, et ces actes seront pour lui comme s'ils n'avaient jamais été. Nous ne pouvons pas ramener ainsi à chaque instant notre réflexion sur ce que

nous venons de faire, afin d'obtenir la connaissance distincte de ce que nous avons fait. De plus, si ce pouvoir nous était donné, il nous faudrait encore, pour faire la science de l'esprit humain, la puissance de retenir tous les résultats que nous aurions obtenus, afin d'examiner en quoi ils se ressemblent ou diffèrent, et comment ils se succèdent. Ces deux facultés nous étant refusées, il est donc fort heureux qu'un instinct naturel ait porté l'homme à revêtir ses idées de paroles. Il note ainsi ses pensées une à une pendant qu'il en a conscience, et si l'écriture vient au secours de la parole, voilà un moyen d'enregistrer un grand nombre d'idées, qu'on est sûr de retrouver sans avoir besoin d'en charger sa mémoire. Le langage devient donc ainsi pour la psychologie ce que l'algèbre est pour la géométrie : c'est une puissante mnémonique. Par l'examen du langage, le psychologue arrive à des découvertes qu'il n'aurait jamais faites sans cet appui. Mais, encore une fois, de même que les lettres A, B, C, ne sont point un triangle, et ne l'expriment dans une démonstration que pour ceux qui connaissent déjà cette figure, de même le mot *croire* ou tout autre n'exprime un acte intellectuel que pour celui qui a pris ailleurs connaissance de cet acte.

Mais, de plus, comme les signes qui composent la langue vulgaire ne sont point de l'invention du psychologue, et que tout le monde les emploie chaque jour, le psychologue s'en sert pour faire remarquer l'existence et les différens caractères de tel ou tel acte de l'esprit à ceux qui n'ont pas l'habitude de réfléchir sur leurs opérations intellectuelles, et qui, par conséquent, les oublient aussitôt qu'ils les ont nommées. Il semble étonnant qu'au moment où l'on vient de nommer un acte de son esprit on en perde tout-à-coup la mémoire; c'est cependant ce qui arrive tous les jours. Ainsi, dans des ouvrages où l'on avance que nous ne pouvons connaître nos propres actes intel-

lectuels, on trouve des phrases telles que celles-ci : « *J'o-* « *béis à une nécessité logique... Je crois avoir découvert...* « *Faire une abstraction... Se livrer à une méditation sé-* « *rieuse... Avoir une opinion exagérée de ses propres for-* « *ces... Nourrir des espérances chimériques... Concevoir des* « *idées exagérées de* l'importance de l'homme... *Éclaircir* « *une notion...* Les *idées* gouvernent et bouleversent le « monde... Tout le mécanisme social repose, en dernier « résultat, sur *des opinions...* Notre *activité intellectuelle* « *est suffisamment excitée par le pur espoir de découvrir les* « *lois des phénomènes... Une trop grande attention donnée* « *aux détails empêche d'apercevoir l'ensemble.* » Les deux dernières phrases sont surtout remarquables en ce qu'elles contiennent deux lois de l'esprit humain, marquées, depuis long-temps, par presque tous les psychologues. Maintenant, nous demanderons à l'auteur de ces phrases comment il sait ce que c'est qu'une *abstraction*, une *méditation sérieuse*, une *opinion*, une *notion claire;* comment, si son esprit ne s'observe pas lui-même et n'a point connaissance de ses actes, il peut parler d'*idées*, et dire qu'elles gouvernent le monde, etc... Les signes du langage nous servent donc ici à ramener un esprit préoccupé par d'autres matières, et à lui faire reconnaître que l'intelligence est douée de conscience, ce qu'il avait oublié après l'avoir constaté lui-même par la parole.

C'est ainsi que tous les sceptiques ont été pris par leurs actions ou par leur langage. On se fait un système qui nous force à rejeter une partie de la connaissance humaine, et l'on est bien résolu de tenir ferme jusqu'à la fin; mais on n'est pas tellement en garde contre l'évidence qu'elle ne se glisse quelquefois dans la place. Bentham nie l'existence de toute conception d'obligation morale; mais on trouve dans ses écrits plusieurs passages, où le mot *devoir* est employé avec tous les caractères que lui reconnaissent les moralistes de l'école opposée. Pyrrhon révoque en doute l'existence

des corps extérieurs, et l'on est obligé de le détourner des précipices; mais un jour il s'emporte contre son cuisinier, et le poursuit jusqu'à la place publique, la broche en main.

La prétention de certaine secte philosophique est de tout réduire dans notre esprit à la connaissance par les organes extérieurs. En conséquence, ainsi que Diderot l'a dit sans le prouver, il n'y a point d'objet de connaissance qui ne soit *susceptible d'une représentation sensible*, c'est-à-dire qui ne soit l'un des phénomènes matériels qui frappent nos sens. Or, nous demandons qu'on donne une représentation sensible à une *nécessité logique*, à une *découverte*, à une *abstraction*, à une *méditation*, à une *opinion*, à une *espérance*, à l'*attention*, etc... La même secte explique tout en médecine par l'*irritation*; or, nous demandons encore si l'*irritation* est le dur ou le mou, le chaud ou le froid, le rouge ou bleu, le doux ou l'amer, etc... Il faut qu'elle soit quelqu'une de ces choses pour tomber sous les sens; le terme d'*irritation* n'a d'acception propre qu'en *psychologie*; nous savons parfaitement bien ce que c'est qu'un esprit *irrité*, et nous le savons par la conscience; hors de là, ce mot n'est plus employé que méthaphoriquement; c'est ainsi qu'on dit: des flots *irrités*, une blessure *irritée*, un organe *irrité*. Je sais qu'on veut désigner, par le mot d'*irritation*, la cause inconnue d'une augmentation de sensibilité et d'action dans un organe; mais d'abord l'augmentation de sensibilité n'est pas perçue par l'instrument du chirurgien, mais par l'esprit du malade; ce qui rentre encore dans la psychologie, car c'est celui qui souffre qui se connaît souffrant; de plus, il est singulier qu'un des ennemis les plus déclarés de la psychologie, pour désigner le principe sur lequel repose tout son système médical, se soit servi justement d'une métaphore psychologique. Il est évident que l'*irritation* n'est pas susceptible d'une représentation physique, ou bien elle sera telle couleur, telle odeur, telle résistance, etc...

Alors, prenez le nom de ce phénomène matériel, et laissez là le mot d'*irritation*.

Mais ce ne sont pas seulement les termes de la psychologie, c'est-à-dire les signes des connaissances acquises par la conscience, qu'on voit employés par ceux dont la prétention est de tout réduire à la connaissance par les sens extérieurs ; ils se servent aussi des mots de la pure ontologie, de cette métaphysique générale avec laquelle la psychologie ne doit pas être plus confondue qu'avec les mathématiques. Ils devraient bannir de leur langage tout ce qui rapelle ces conceptions de *cause*, de *possible*, de *nécessaire* et de *contingent*, etc..., que la métaphysique distingue des notions purement sensibles, et qui, en effet, ne sont pas susceptibles de représentation physique. Mais ils nous parlent de la *tendance* constante de toutes les molécules les unes vers les autres ; or, l'œil voit le mouvement, il ne voit pas la *tendance;* ce mot suppose dans les élémens matériels une *force*, une *aptitude*, une *virtualité*, êtres métaphysiques, ou vérités rationnelles, qui ne tombent ni sous les sens extérieurs, ni même sous la conscience, mais qui sont du domaine de l'évidence rationnelle, comme les axiomes mathématiques. Ils nous parlent de lois *invariables* ; ils devraient se contenter de parler de phénomènes qui n'ont pas encore varié, car autrement ils concluent du passé à l'avenir, ce qui dépasse encore les sens et la conscience ; ils anticipent sur l'idée de *nécessité* qui leur est interdite, car les sens voient que telle chose est, et non qu'elle *doit toujours* être. Il ne faut point parler de *gravitation*, mais de chute des corps, car on pourrait croire que, par *gravitation*, vous entendez la *cause* de leur chute, ou leur *tendance* à tomber, et la chute seule est sensible. Enfin, il faut rayer le mot d'*excitation*, qui est en psychologie ce que l'*irritation* est en pathologie : ce mot suppose une action exercée par le corps étranger sur l'organe, et en conséquence un rapport de *cause et*

d'effet; or, le rapport de cause et d'effet est de la métaphysique; les sens extérieurs ne montrent que des rapports de contiguité, ou de ressemblance et de différence matérielle, etc., etc.

Sans doute, la physique, voulant se borner à constater les ressemblances et les différences des phénomènes sensibles et leur ordre de succession, a eu raison de ne plus chercher à pénétrer la nature intime des êtres, à approfondir la notion de substance, à découvrir les causes finales, etc. Mais elle n'a pu se séparer tout-à-fait, comme on l'a vu, des conceptions métaphysiques; c'est que ces conceptions font partie de l'esprit humain, et qu'il est fort difficile de les chasser entièrement. Les vérités rationnelles ne sont pas moins *positives* que les phénomènes matériels; seulement elles sont d'une nature différente: quand on veut ne s'occuper que des phénomènes physiques, on fait bien d'écarter les vérités rationnelles, si l'on peut y parvenir, parce qu'on mêlerait des *faits* qui ne se ressemblent pas; mais, si on les écarte, on ne les anéantit point pour cela, et il n'en faut pas nier l'existence: d'autres esprits se plairont à les méditer, car les vérités qu'on appelle exclusivement *métaphysiques* ont autant de réalité que les vérités mathématiques, et l'on peut comprendre les unes et les autres sous le nom commun de *vérités rationnelles*. Tel esprit s'est distingué à l'École polytechnique par la facilité avec laquelle il comprenait le calcul différentiel et intégral, qui, s'il eût pris connaissance des travaux de Leibnitz autre part que dans les *on dit* des causeurs de philosophie, serait peut-être maintenant absorbé dans ses méditations sur la substance, la cause et la nature intime des êtres; et, s'il méprisait alors la psychologie, ce ne serait plus en raison de la parenté qu'on lui suppose avec l'ontologie, mais bien plutôt parce qu'elle lui paraîtrait, comme les sciences physiques, occupée à noter de purs phénomènes, à saisir des rapports

de ressemblance, de différence et de succession, sans pénétrer l'essence des choses, et il ne verrait dans les psychologues que des gens qui passent leur vie à ramasser des coquilles et à chercher en quoi se ressemblent ou ne se ressemblent pas les cirons.

Les phénomènes matériels, les actes de notre esprit et les vérités rationnelles, voilà trois ordres distincts. Pour les bien étudier, il est à souhaiter qu'on les sépare : on n'y est cependant pas encore tout-à-fait parvenu. Il faut dire même que, si la physique renonce un jour à concevoir la relation de cause et d'effet dans les rapports de contiguité ou de succession que nous montrent les sens, elle sera plus homogène, mais offrira beaucoup moins d'intérêt, et perdra l'avantage qui l'élève aujourd'hui au-dessus de la minéralogie ou de la conchyliologie. Quoi qu'il en soit, les trois ordres que nous avons énumérés sont réels et positifs tous les trois : le premier est l'objet des organes extérieurs ou de la perception matérielle, ou de l'*observation physique ;* le second, de la connaissance de soi-même ou de la conscience, ou encore de l'*observation psychologique;* et le troisième est l'objet de la *raison intuitive.* Si ceux qui s'occupent du premier ordre veulent prouver la non-existence des deux autres, il faut qu'ils fassent rejeter une partie considérable des mots de la langue qui servent à exprimer ces deux grandes sections. Hume a déjà tenté de proscrire tous les termes qui expriment les vérités rationnelles. Selon lui, il ne faut plus prononcer les mots *substance*, *cause*, *devoir*, *justice*, *nécessité*, etc., parce que, comme il le démontre fort bien, ni les sens extérieurs, ni la conscience, n'atteignent les objets représentés par ces mots. Vous devez faire la même tentative contre tous les termes qui expriment la connaissance que l'esprit acquiert de sa propre marche ; il faut que vous supprimiez les mots les plus ordinaires du langage jusqu'à ceux-ci : *s'occuper*, *négliger*, *facile*, *diffi-*

cile, etc. Enfin, pour ne pas nous répéter ni trop multiplier les exemples, il faut rayer les mots *je* et *moi;* car que veulent-ils dire, s'ils ne sont pas le signe d'une intelligence qui a conscience d'elle-même ?

Mais non, il vaut mieux reconnaître que les phénomènes matériels ne sont pas les seuls positifs ; que les phénomènes intellectuels, pour être connus autrement, n'en sont pas moins connus, et n'en ont pas moins une existence réelle; et que, si les psychologues ne se bornent plus à examiner un côté de l'esprit et à deviner ou à nier le reste, comme l'ont fait long-temps les physiciens pour les phénomènes physiques, la psychologie deviendra aussi à son tour une science positive.

Remarquons l'ordre dans lequel se sont formées les sciences d'observation soit physique soit psychologique : ce sont les phénomènes les plus frappans, tels que les mouvemens des astres qui ont été d'abord observés et décrits avec exactitude; ensuite sont venus les phénomènes physiques proprement dits, moins frappans que les premiers, moins isolés les uns des autres, moins séparés des phénomènes d'un autre genre, puis les phénomènes chimiques et les phénomènes physiologiques, moins sensibles encore, et plus mêlés entre eux. On reconnaît déjà comme possible la psychologie des passions qui ne tombent point sous les organes matériels, mais sous la conscience, et qui font partie de *l'observation du moi.* On accordera bientôt la psychologie de l'intelligence. Cet ordre était nécessaire; il est de la nature des faits intellectuels de moins attirer notre attention que les faits physiques, et, comme les premiers s'exercent presque toujours simultanément, et sont presque inséparables, l'observation en est beaucoup plus difficile. La psychologie de l'intelligence devait donc être la dernière venue des sciences d'observation. La première, ou l'astronomie, ne date que de Copernic, ou d'un peu plus de deux siècles; la physique, d'un siècle et demi; la

chimie, d'un demi-siècle, et la physiologie vient de naître. On se plaint des systèmes et des contradictions des psychologues; mais ils travaillent encore à l'insu les uns des autres; ils n'ont point d'académie où ils puissent réunir leurs lumières, se redresser mutuellement, et convenir d'une langue commune. Sans l'Académie des sciences, où l'on vérifie en commun les propositions de chaque expérimentateur, les ouvrages de physique et de chimie présenteraient les mêmes divergences que celles qu'on reproche aux livres de psychologie. Chaque jour tel savant ne fait-il pas condamner les résultats qu'un autre croyait avoir obtenus? Quand ceux qui s'occupent des mêmes objets de recherche n'ont point de communication entre eux, ne sont-ils pas exposés à parler de la même chose sous des noms différens? Si l'on y regarde de près, on s'aperçoit qu'une grande partie des débats entre les psychologues roule sur les mots, bien plus que sur le fond des choses.

Sans doute la psychologie a été long-temps obstruée d'hypothèses; toutes les sciences ont eu ce malheur, et elles n'en sont pas encore aussi bien délivrées que le croient les savans. Mais, au milieu de ces conjectures, il se trouve un grand nombre d'observations réelles qu'on peut recueillir avec fruit. On convient que l'astrologie et l'alchimie avaient amassé une longue série d'expériences qui ont servi plus tard de fondement aux premières théories positives. D'ailleurs, l'histoire de la psychologie nous montre que, plus nous nous rapprochons de nos temps, plus le nombre des spéculateurs diminue, plus celui des observateurs augmente.

En résumé : à chaque instant, nous parlons des actes de notre esprit, au moment où nous les prenons, pour ainsi dire, sur le fait; nous les connaissons donc, quoique nous ne sachions pas comment peut s'opérer cette connaissance; s'il n'en était ainsi, nous ne parlerions pas, car le langage n'est que l'expression de la pensée, et un

drame représenté sur la scène ne nous offrirait qu'une série de sons et de mouvemens incompréhensibles. Le rapport du physique et du moral, ou du cerveau et de l'intelligence, présente une question fort intéressante; mais les deux termes de ce rapport s'observent par des procédés différens; la connaissance de l'un n'est pas celle de l'autre, et la psychologie doit précéder la craniologie. L'examen du langage est un moyen très-fécond de découvertes pour le psychologue, parce que les mots fixent d'une manière durable le souvenir de phénomènes passagers, et qu'ils sont l'algèbre de la psychologie. Ils servent même à prendre les physiciens exclusifs en flagrant délit de psychologie et même de métaphysique ou d'ontologie. Il faut donc avouer que la connaissance de soi-même est possible, et qu'on peut arriver par la psychologie, et par elle seule, à déterminer les lois de l'esprit humain. Sans aller plus loin, recueillons les plus importans des faits intellectuels que nous avons eu l'occasion de nommer dans cet article seulement. On verra que nous les connaissons directement, et sans avoir besoin du secours de la craniologie, ni des sons qui forment le langage. L'esprit, avons-nous dit, connaît des phénomènes, tels que l'étendue, la forme, la couleur, etc., qu'il rapporte à un principe distinct de lui-même, appelé matière; il conçoit des relations de cause et d'effet; il compare les objets de ses connaissances; il se représente des figures, des sons, des couleurs qui n'ont point de réalité objective; il s'en représente d'autres qui n'ont eu d'existence que dans le passé; la mémoire est aidée par l'attention, par l'expérience réitérée, par l'exercice simultané de plusieurs sens, par le plaisir et la peine; l'intelligence conçoit des nécessités logiques; elle peut considérer à part une partie d'un objet, sans faire attention aux autres; les recherches de différens genres lui sont plus ou moins faciles ou agréables; c'est-à-dire que le plaisir ou la peine intervient dans l'exercice de l'in-

telligence; une méditation sérieuse lui fait découvrir la vérité; en d'autres termes, l'attention ou l'intervention de la volonté dans la connaissance augmente l'énergie de celle-ci; enfin, l'attention est exclusive; quand elle s'attache aux détails, elle nous fait perdre de vue l'ensemble, et réciproquement, etc., etc.

Voilà, en peu de mots, des observations sur l'esprit, en aussi grand nombre que celles qu'on a recueillies sur l'électricité ou le gaz hydrogène, et qui n'ont pas moins d'évidence. Étendez ces observations, approfondissez la marche de la perception matérielle, de la conception rationnelle, de la comparaison, du rêve, de la mémoire, de l'abstraction, de l'attention; joignez-y l'étude d'une foule de facultés que nous n'avons pas eu l'occasion de nommer (car, pour le dire en passant, l'activité de l'intelligence humaine n'est pas contenue tout entière dans les procédés employés par l'esprit des savans pour construire leurs sciences; nous avons même cité plusieurs actes intellectuels qui ne rentrent point dans la logique d'une théorie scientifique), et alors vous aurez une psychologie, c'est-à-dire une histoire naturelle de l'esprit faite par lui-même, et qui aura probablement autant d'intérêt pour nous que l'histoire naturelle du singe ou de la tortue.

Ainsi donc, en même temps que je perçois des formes, des mouvemens, des couleurs, et que je les rapporte à un principe qui n'est point moi, et que j'appelle *matière*, je connais des jugemens, des conceptions, des souvenirs, etc., et je les rapporte à un principe que j'appelle *moi*, ou *esprit*. Pourquoi cela? je n'en sais rien; mais cela est, et il n'en peut être autrement. La première connaissance s'exerce à l'aide d'organes matériels, la seconde sans leurs secours; nous appellerons la première observation de la matière ou observation physique; et la seconde, observation de moi, ou conscience. Car il serait bon d'abandonner les termes d'observation *extérieure* et d'observation *intérieure*, qui

sont des figures empruntées aux corps solides, et qui font croire aux gens de mauvaise volonté, qu'on attribue à l'esprit un dedans et un dehors, et que l'observation intérieure va les introduire dans une espèce de chambre obscure, dans laquelle ils verront une personne, ou au moins *ses oreilles*[1]. Ne disons point non plus que l'esprit *voit* ou *sent* ses actes; car *voir* est emprunté de l'exercice de la vue physique, et il emporte avec lui l'idée d'une couleur quelconque; de sorte que, quand vous dites que l'esprit *voit* ses jugemens, les physiciens croient probablement que vous parlez de quelque chose de bleu ou de jaune, et ils affirment qu'ils ne voient rien de pareil. Il est des gens, dit Bacon, qui viennent à l'observation de l'esprit, encore tout échauffés des opérations de la forge, et qui apportent, dans cette œuvre délicate, la suie et la fumée du fourneau. De même, *sentir* ne s'emploie ordinairement que lorsqu'on est averti de la partie du corps par laquelle nous arrive une connaissance, ou un plaisir, ou une peine. Comme la connaissance des actes de l'esprit n'est pas accompagnée de ce phénomène, il ne faut pas se servir de l'expression qui le rappelle. Si l'on avance que l'esprit *sait* ou *connaît* ses actes, je pense qu'aucun homme de bon sens ne pourra contester cette proposition. Les mots *savoir* et *connaître* n'ont qu'un sens intellectuel, il est impossible de les représenter par une image physique.

Les hommes connaissent les actes de leur esprit au moment où ces actes s'accomplissent, mais ils les connaissent vaguement, et les oublient aussitôt; ils sont tous dans la position où aurait été l'Anglais dont nous avons parlé, si on ne l'avait forcé à faire un retour sur lui-même, et à chercher par la mémoire ce qu'avait fait son esprit. Ramener souvent ainsi sa réflexion sur soi-même, interroger la

[1] J'ai souvent cherché la conscience, dit le docteur Broussais, mais je déclare que je n'en ai jamais vu les oreilles.

langue et les écrits des hommes pour trouver toutes les nuances et toutes les faces de la pensée, décrire tous les actes intellectuels qu'on observe, en marquer les ressemblances, les différences, et l'ordre de succession, qui fait présumer entre eux le rapport de cause et d'effet, tel est l'emploi de la psychologie.

ANALYSE

D'UN DISCOURS DE DUGALD STEWART,

SUR

LA POSSIBILITÉ ET L'UTILITÉ DE LA PSYCHOLOGIE [1].

Lorsque nous fixons notre vue sur l'une des parties d'un tableau, les autres ne sont plus aperçues par nous que d'une manière confuse. Plus le détail que nous examinons devient pour nous vif et saillant, plus le reste de la toile s'obscurcit à nos yeux et s'efface. Ce qui arrive dans l'inspection d'un tableau se reproduit dans l'étude des sciences. L'esprit, occupé tout entier par l'objet particulier de sa recherche, n'aperçoit plus que vaguement les autres objets de connaissance, et il finit par les perdre de vue. Le pur mathématicien, absorbé dans ses abstractions, séduit par l'évidence des vérités qu'il découvre, retenu par la netteté et la précision des résultats qu'il obtient, répugne aux tâtonnemens des expériences physiques, révoque en doute les faits qui contrarient ses calculs, est souvent tenté de nier le monde matériel, comme Pythagore et Zénon d'Élée, ou du moins n'admet de science et d'évidence que pour la sphère de la raison. L'anatomiste ou le physiologiste, préoccupé chaque jour par les nerfs, le cerveau, la colonne vertébrale, le cœur, le sang, le chyle, la bile, etc., ne voit dans le monde que l'homme, et dans l'homme que le corps. Il ne conçoit pas qu'on y distingue quelque autre chose, trouve absurdes les lois politiques ou civiles qui régissent le moral de l'homme, et ramènerait tous les règlemens de mariage, de propriété, d'autorité parternelle, de supério-

[1] Voyez *Essais philosophiques* de Dugald Stewart, traduits par Ch. Huret. Paris, Johanneau.

rité sociale, etc., à une question de tempérament. Les physiciens, entourés de leurs phénomènes matériels, justement fiers des progrès de leur science, mais concentrés dans l'étude de la nature physique, perdent de vue la marche de leur intelligence, doutent qu'on puisse réduire en lois les phénomènes intellectuels, montrent avec ironie les contradictions des philosophes entre eux, et rabaissent la science de l'esprit de toute l'importance que prend chaque jour la science de la matière.

Mais si l'enfant porte d'abord son attention sur les objets matériels, et ne songe que quand il est homme à distinguer son esprit de son corps, l'espèce humaine, qui suit en tout la marche de l'individu, devait s'occuper d'abord d'étendre ses connaissances sur les phénomènes physiques, et entreprendre plus tard l'étude sérieuse des phénomènes intellectuels et moraux. C'est justement ce qui est arrivé. Il n'y a pas assez long-temps que les sciences physiques sont parvenues à quelques résultats positifs pour qu'elles soient en droit de prétendre que la philosophie de l'esprit humain n'obtiendra jamais le même avantage. Ne pourrait-on pas citer aussi en riant les contradictions des physiciens entre eux, et signaler, de nos jours mêmes, quelque désaccord entre les savans, par exemple sur les phénomènes électro-magnétiques, sur la capillarité, sur les effets que les végétaux éprouvent de la lumière des astres pendant la nuit, sur les propriétés de la tourmaline, sur les rapports de l'aurore boréale avec l'aiguille aimantée, etc.

Les physiciens, dans la construction même de leur science, emploient les procédés de l'esprit : ils associent leurs idées, ils raisonnent, ils reconnaissent des principes d'évidence rationnelle; ils conjecturent, ils doutent, ils affirment, ils se souviennent, etc.; bien plus, ils se réjouissent, ils s'affligent, ils espèrent, ils craignent, ils ont leurs préférences et leurs aversions. Tous ces phénomènes de l'âme se reproduisent avec des élémens dont les uns

varient et dont les autres restent invariables. Ce sont ces caractères constans que le philosophe s'occupe de saisir pour arriver à déterminer les lois et à faire la théorie de *la perception* matérielle, de la *comparaison*, de *l'association des idées*, de *l'induction*, de la *raison*, de la *mémoire*, de la *passion*, etc. L'étude de l'esprit humain ne mérite donc pas plus de dédain et d'ironie que l'étude de la nature physique.

C'est ce que démontre Dugald Stewart; il établit que les lois du monde physique ne sont que des phénomènes généraux et simples, auxquels on rapporte comme à des principes la multitude des phénomènes particuliers et complexes, et que par une marche analogue on peut ramener les phénomènes intellectuels les plus compliqués à un petit nombre de phénomènes généraux et simples, qu'on est autorisé à proclamer comme lois de notre constitution morale.

Les élémens de la science physique sont donnés par l'observation physique, c'est-à-dire par l'intelligence appliquée à l'étude des faits matériels; les élémens de la science intellectuelle sont donnés par la conscience, c'est-à-dire par l'intelligence appliquée à l'étude d'elle-même. Des deux parts, l'observation est la source de certitude; or, tout ce qui dépassera la portée de l'observation dans une étude comme dans l'autre, devra être rejeté de la science et laissé en dehors des recherches auxquelles on se livrera. Ainsi, en physique on a renoncé à chercher quelle est la nature de la force qu'on appelle gravitation, et l'on se borne à en constater les effets; de même, en psychologie, on ne s'occupera pas à rechercher, comme on l'a fait si long-temps, quelle est, par exemple, la nature du *lien* qui attache l'esprit au corps, question qui échappe à la conscience; on se contentera de noter les effets de ce *lien* et les actes par lesquels l'esprit se manifeste.

Indépendamment de certaines spéculations sur des problèmes insolubles, le philosophe écossais signale,

comme l'une des causes qui ont le plus embarrassé les études psychologiques, le désir de ramener toutes les opérations de l'esprit à un seul phénomène. Ce désir est le produit du principe d'induction, et il a engendré aussi de fâcheux résultats dans les sciences naturelles, et particulièrement en médecine. Il entraîne les philosophes hors de la route d'une sage observation, et entrave quelquefois au lieu d'accélérer les progrès de la science. HARTLEY et PRIESTLEY ont voulu tout expliquer par l'association des idées, comme CONDILLAC par la sensation. DUGALD STEWART engage les philosophes à se résigner aux lenteurs de la méthode d'observation, à prendre note de toutes les opérations intellectuelles qui leur paraissent différer en quelque point, à ne pas torturer les phénomènes pour les faire rentrer les unes dans les autres, et à craindre de confondre ce qui doit être distingué. Il leur propose pour modèle le docteur REID. « Nous appelons « lois de la nature, dit ce philosophe, les phénomènes « les plus généraux sous lesquels sont compris une « quantité considérable de faits particuliers. S'il nous ar- « rive quelquefois de donner le nom de loi à un phéno- « mène général que l'observation rapportera plus tard à « une loi plus générale encore, le mal ne sera pas grand. « Ce qu'il y a de plus général reçoit le nom de loi à me- « sure qu'on le découvre, et renferme dans sa compré- « hension ce qui est moins général que lui. »

Dans toute science il faut commencer par noter les dissemblances des faits, sauf à réunir plus tard ce qu'on avait divisé. C'est ainsi que procède la chimie, pour laquelle le temps de la simplification n'est pas encore venu. Tant qu'une science n'est pas riche en faits il faut s'occuper d'analyser, et les momens qu'on emploierait à faire des tentatives de synthèse seraient perdus pour l'analyse.

La marche à suivre est donc tout-à-fait pour la science de l'esprit la même que pour la science de la

matière ; cette marche est l'observation et l'induction. Sous ce rapport DUGALD STEWART fait observer que la philosophie de l'esprit humain devrait se ranger parmi les sciences naturelles. En effet, l'esprit est, comme la matière, au sein de la nature observable, et puisque l'esprit est un *objet naturel*, l'étude de ses opérations devrait se rapporter plutôt à la *physique* qu'à la *métaphysique*. Cependant le mot *physique* est pris maintenant comme synonyme de *matériel;* aussi Dugald Stewart tient-il moins à faire prévaloir l'expression de *physique de l'esprit humain*, qu'à faire comprendre que cette étude n'a rien de commun avec ce qu'on appelait la *métaphysique* dans la philosophie ancienne.

Quelques-uns des adversaires auxquels répond Dugald Stewart, admettent bien que la philosophie de l'esprit humain peut devenir une science d'observation, mais soutiennent qu'elle aura toujours un désavantage sur les autres sciences naturelles. En effet, disent-ils, dans ces dernières nous allons au-devant des faits, nous multiplions à notre gré les différentes situations des corps, nous varions les circonstances d'un même phénomène, et c'est par là que nous arrivons à découvrir quels sont les élémens unis par le rapport de cause et d'effet. En psychologie, vous êtes obligé d'attendre la marche de l'esprit; vous êtes réduit à *l'observation*, tandis que le physicien a de plus *l'expérimentation*, instrument bien plus puissant de découvertes; vous ne pouvez pas isoler l'esprit des influences auxquelles il est soumis, varier les différens faits qui accompagnent ses opérations, et ainsi vous ne parvenez pas à déterminer les véritables causes, et ne voyez que des successions de phénomènes. Enfin, poursuit-on, le physicien n'étudie les corps que pour les plier à la puissance humaine; c'est ainsi qu'il a réduit l'eau, l'air, le feu, la vapeur, à devenir les serviteurs de l'homme ; et pour lui *savoir* c'est *pouvoir*. Le psychologue

au contraire doit se contenter d'enregistrer et de coordonner des faits dont il ne peut déranger les rapports; car nos sentimens, nos perceptions, nos souvenirs ne sont pas déterminés par une volonté spéciale de notre part, et nous n'avons aucun pouvoir sur le mécanisme qui exécute ces fonctions.

Dugald Stewart nie d'abord que la philosophie soit réduite à la simple observation, et démontre que la vie entière du philosophe n'est qu'une longue suite d'expériences sur ses facultés. Parmi les phénomènes intellectuels qu'on soumet le plus ordinairement à l'expérimentation, il se contente de citer l'attention, l'association des idées, l'imagination, et surtout l'emploi du langage considéré comme instrument de la pensée et du raisonnement. Quant à l'esprit de nos semblables, si nous ne pouvons pas aussi facilement le soumettre à des expériences préméditées, le professeur d'Édimbourg fait remarquer qu'à peine pouvons-nous imaginer une expérience qui n'ait été réalisée d'avance par la nature elle-même, dans l'infinie variété des caractères qu'elle nous présente, dans les phases successives de civilisation qu'elle étale à la fois sur le globe, depuis la société des Eskimaux jusqu'à celle des *dandies* de Londres, dans la multitude de professions, dans la diversité des âges, des opinions morales et politiques, et enfin dans ces trésors de la pensée humaine dont nos bibliothèques sont dépositaires. « N'est-ce pas là, dit-il, une vaste expérimenta-
« tion que la nature a faite elle-même, et n'a-t-elle pas
« ainsi, pour notre instruction, disposé sur une échelle
« immense les degrés divers des facultés intellectuelles de
« l'homme? »

Maintenant est-il vrai que nous soyons sans pouvoir sur la constitution morale de l'homme, et que la connaissance la plus approfondie ne doive aboutir qu'à satisfaire notre curiosité sans augmenter notre puissance? Les

siècles ont répondu à cette question. Les effets de l'éducation prouvent, depuis le commencement du monde, que les facultés de l'homme donnent prise à qui sait les manier. Peut-on douter qu'une analyse plus savante de ces facultés ne conduise à un système perfectionné d'éducation? N'est-ce pas par l'étude de l'esprit humain qu'on saura dans quelle proportion il faut exercer les forces diverses de l'intelligence? qu'on décidera si la mémoire trop cultivée n'énerve pas l'imagination? si celle-ci n'arrive pas à un degré où elle étouffe le raisonnement? si les connaissances positives doivent exclure l'étude de l'art? etc.

Par l'éducation on prépare le bonheur des générations à venir, et puisque évidemment la science de l'esprit humain perfectionne l'éducation, on a droit de dire qu'en psychologie aussi *savoir* c'est *pouvoir*. D'ailleurs, la connaissance des facultés intellectuelles peut également influer sur le sort des générations qui ne sont plus dans les écoles. C'est sur cette connaissance seulement que peuvent être fondées les bonnes théories de la division du travail, du repos et de l'action, de l'encouragement et de l'émulation, des peines et des récompenses, etc., enfin, de toutes les questions vitales de la société.

Mais, disent les critiques, tous les hommes connaissent les fonctions de leur esprit; sans faire de psychologie, tout le monde sait ce que c'est que percevoir, sentir, se souvenir. Un valet qui n'a jamais entendu parler de l'association des idées, fait manger au bruit de la trompette le cheval qu'il destine à la guerre.

Cette objection tomberait aussi bien sur les sciences physiques que sur l'étude de l'esprit. Le sauvage se place sur un lieu élevé pour augmenter l'effet d'un projectile. Il pousse le rivage avec une perche pour lancer son canot à la mer; il fait tourner sa fronde, et tout cela sans connaître la force de gravitation, ni la troisième loi du mou-

vement décrite par Newton, ni la théorie des forces centrifuges. L'enfant, qui de ses lèvres presse le sein de sa nourrice, met en œuvre sans le savoir toute la théorie sur le vide, l'élasticité et la compression de l'air. Mais ce n'est pas une raison pour rien faire perdre à la pneumatique de l'importance qn'on y attache.

Une science d'observation n'invente rien; elle imite ce qu'elle a observé; et c'est là sa puissance. Ainsi la physique a reproduit dans les pompes le phénomène de l'aspiration. L'homme devient par là le rival de la nature, ou plutôt il devient son maître tout en lui obéissant; car, comme l'a dit Bacon : *Naturæ non imperatur nisi parendo.* La psychologie agit comme la physique. L'homme n'a pas créé le phénomène qu'on désigne sous le nom de l'*association des idées;* mais il imite ce phénomène, et devient créateur à son tour. Par exemple, l'enfant associe les revenans et la nuit, qui figurent toujours ensemble dans les contes qu'on lui fait, et la nuit lui fait peur. Rousseau remarque cette association; il ne parle pas de revenans, et joue avec l'enfant dans les ténèbres : celui-ci n'a plus peur de la nuit, et le voilà délivré d'un grand mal. Rousseau n'a pas corrigé la nature, il l'a imitée en changeant les élémens du phénomène : *parendo imperavit.*

En résumé, l'étude de l'eprit humain ne mérite pas l'oubli où veulent la jeter certaines gens préoccupés par d'autres sciences ou égarés par des préjugés. Elle est, comme la physique, une science d'observation et d'expérimentation; et dans l'une comme dans l'autre les découvertes, loin de demeurer inutiles, augmentent la puissance et le bien-être des hommes.

ESQUISSES

DES

AUTRES PARTIES DE LA PHILOSOPHIE INTELLECTUELLE ET MORALE.

LOGIQUE.

CHAPITRE PREMIER.

DE CE QUE NOUS ENTENDONS PAR LE MOT DE LOGIQUE.

Nous ne donnons pas au mot de *logique* un sens aussi étendu que celui qu'il avait dans l'ancienne philosophie. Ce terme embrassait alors tout le mécanisme de la composition et de la décomposition de nos connaissances; nous avons cru devoir traiter ce sujet dans la psychologie. Il ne reste donc plus pour nous dans la logique qu'un seul chapitre de cette ancienne division de la philosophie. C'est celui qui comprenait les causes et les remèdes de nos erreurs. Il nous aurait été facile de le faire rentrer aussi dans la psychologie ; mais comme la plupart du temps une erreur provient à la fois de l'intelligence et de la sensibilité, et que le remède se trouve surtout dans l'attention ou la volonté, il est bon d'avoir exposé l'histoire de ces trois grandes facultés du MOI avant de chercher comment la troisième peut venir au secours des deux premières.

On ne peut se tromper sur un objet que de deux manières : 1° en ne voyant pas toutes les choses qu'il renferme ; 2° en croyant qu'il renferme plus de choses qu'il n'en contient.

CHAPITRE SECOND.

NE PAS VOIR TOUT CE QUE L'OBJET RENFERME. CAUSES DE CE GENRE D'ERREUR.

1°. *Insuffisance naturelle de la faculté ou de l'organe.*

Un grand nombre de nos erreurs sur les faits de conscience tiennent à la difficulté même de l'exercice de cette faculté.

On en peut dire autant au sujet de la raison intuitive.

Quelques-unes de nos méprises sur les objets matériels proviennent de l'imperfection de nos organes.

Enfin nous ne jugeons pas tout en présence des faits eux-mêmes, mais la plupart du temps nous établissons nos jugemens sur le rapport de notre mémoire. Or, elle peut ne pas nous retracer tous les élémens de la question.

Il y a cependant ici plutôt manque de connaissance que méprise.

Il n'y aurait pas erreur proprement dite, si au lieu d'affirmer : voilà tout ce qui est, on se contentait de dire : voilà tout ce que j'ai vu ou tout ce que je me rappelle.

2°. *Inattention.*

C'est à cette cause que se rattachent les erreurs signalées depuis long-temps sous le nom de *a genere ad genus; post hoc, ergo propter hoc ; non causa pro causa; ignoratio elenchi ; petitio principii, a minus noto ad majus notum ; ignorantia rei*, etc.

Toutes ces fautes se réduisent à ne pas pousser assez loin l'analyse, à ne pas distinguer ce qui est distinct.

On peut rapporter à cette même classe les erreurs de langage, soit dans l'emploi qu'on fait soi-même des mots, soit dans l'acception qu'on prête aux paroles des autres.

Telle est l'erreur connue sous le nom de *fallacia compositionis et divisionis*, etc.

3°. *Induction.*

Cette partie de l'induction qui nous fait croire à la généralité des phénomènes naturels, nous entraîne souvent à réputer général et unique un élement dont l'existence n'a pas été vérifiée par l'expérience, et même à ne pas vouloir consulter l'expérience dans la crainte de trouver d'autres élémens, et d'être ainsi démenti sur notre généralisation.

C'est ainsi que se sont élevés la plupart des faux systèmes dans les sciences. On peut citer pour exemple la doctrine de la sensation, celle de l'irritation, etc.

4°. *Foi à l'autorité.*

L'autorité du maître nous empêche souvent d'être frappés par l'évidence, soit de sens intime, soit même de perception matérielle. Mais elle trouble surtout l'exercice de la raison intuitive, et en particulier les notions de beauté et de moralité.

De là les préjugés d'artistes, des sectes religieuses et morales.

5°. *La sensibilité.*

On sait assez combien l'intérêt nous aveugle. Nous avons déjà eu, en psychologie, l'occasion de signaler l'action de la sensibilité sur l'intelligence. Nous ne citerons ici que l'influence de l'esprit de parti.

L'induction, la foi et la sensibilité forment ensemble cette cause d'erreur que la langue vulgaire exprime par le mot de *prévention.*

La plupart du temps toutes ces causes agissent ensemble. C'est ainsi, par exemple, que ce qu'on appelle l'esprit de système est souvent le produit de l'insuffisance naturelle d'une faculté, de l'inattention, de l'induction, de la foi à l'autorité et de l'amour-propre d'auteur.

CHAPITRE TROISIÈME.

CROIRE QUE L'OBJET RENFERME PLUS D'ÉLÉMENS QU'IL N'EN CONTIENT. CAUSES DE CETTE ERREUR.

1°. *Induction.*

L'induction a déjà été signalée dans le précédent chapitre comme faisant croire à la généralité d'un seul élément, et nous fermant les yeux sur les élémens qui l'accompagnent. Elle nous entraîne aussi à supposer la présence de certains élémens que l'expérience ne nous montre pas encore, et souvent elle nous en fait affirmer l'existence malgré le témoignage contraire de l'observation.

C'est ce qui forme d'un côté ce qu'on appelle les erreurs des sens et les fausses analogies, et de l'autre la partie des faux systèmes qui consiste non pas à nier ce qui est, mais à affirmer ce qui n'est pas.

2°. *Foi à l'autorité.*

L'influence de l'autorité est double comme celle de l'induction ; non seulement elle nous cache une partie de la réalité, mais elle nous fait admettre l'existence de faits chimériques.

Ainsi Reid crut long-temps sur la foi des philosophes à l'existence des idées intermédiaires entre l'esprit et l'objet.

3°. *Sensibilité.*

Enfin nous retrouvons encore ici le pouvoir de nos sentimens. L'amour maternel voit rarement les défauts d'un fils, et lui prête souvent des qualités qu'il n'a pas. La peur multiplie à nos yeux les chances de péril, et le principe de sensibilité qui nous fait aimer ou haïr les objets associés aux objets qui nous plaisent ou nous déplaisent directement, nous fait aussi trouver de la beauté ou de la moralité dans les choses associées aux objets beaux ou aux actions morales, etc., etc.

CHAPITRE QUATRIÈME.

MOYENS DE REMÉDIER A CES ERREURS.

Pour lutter contre l'*insuffisance naturelle* de nos facultés de connaissance et de notre mémoire, nous avons notre volonté.

Nous pouvons par son intervention exercer notre sens intime, notre perception matérielle, notre raison intuitive, et perfectionner notre mémoire. Il faut d'ailleurs ne pas affirmer qu'il n'y ait rien dans les choses au-delà de ce qu'on voit ou de ce qu'on se rappelle.

La volonté est encore notre seule ressource contre l'*inattention*, car celle-ci n'est que l'absence de volonté.

Nous devons examiner les objets jusqu'aux derniers détails que nous puissions atteindre, et tâcher d'arriver à ce qu'on appelle l'*énumération complète des parties.*

Pour éviter les erreurs de *langage*, il faut quand nous parlons ne pas nous servir de mots nouveaux sans les expliquer, ne pas innover dans le sens des mots connus, ne pas employer de termes qui n'expriment qu'un élément du complexe que nous voulons faire entendre, et surtout ne pas prendre des mots pour des choses, et par exemple un terme abstrait pour une réalité indépendante du complexe, dont ce terme indique seulement la qualité.

Quand nous interprétons le langage d'autrui il faut examiner plutôt ce que l'auteur a voulu dire que l'acception ordinairement attachée à l'expression dont il s'est servi.

Les erreurs causées par le langage sont sans doute bien fréquentes et bien graves, mais il ne faut pas cependant leur attribuer tout le mal comme l'ont fait quelques phi-

losophes. Nous avons pu voir par ce qui précède que beaucoup d'erreurs sont indépendantes du langage, et il arrive souvent qu'on feint de ne pas s'entendre sur les mots, quand au fond c'est sur les choses qu'on n'est pas d'accord.

La plupart des débats relatifs à l'interprétation des lois offrent une guerre apparente sur le sens des paroles, mais recèlent une guerre réelle sur des intérêts positifs auxquels personne ne se méprend.

L'*induction* est l'instrument le plus puissant de nos découvertes, mais c'est aussi la mère des hypothèses. Le moyen de nous mettre en garde contre elle est encore l'attention. En effet, il s'agit de bien distinguer entre une idée inductive et une idée expérimentale, et de ne pas prendre une croyance pour une certitude. Les sciences ont été long-temps embarrassées par l'hypothèse ; aujourd'hui elles en sont beaucoup moins chargées, mais sans en être délivrées tout-à-fait.

Il nous est difficile de nous défendre contre l'influence de l'*autorité*, car ce pouvoir agit sur nous presque toujours à notre insu. Cependant en nous tenant avertis d'une manière générale de la fascination qu'exerce l'autorité, nous parviendrons à remarquer l'empire qu'elle exerce sur nous dans les cas particuliers, et peut-être à nous y soustraire.

Descartes nous a montré que la puissance de l'autorité n'est pas invincible, bien qu'il ne l'ait pas renversée entièrement ni pour ses successeurs ni pour lui.

Le pouvoir de la *sensibilité* est le plus difficile de tous à combattre, et malheureusement c'est le pouvoir le plus étendu. Notre sensibilité est engagée dans toutes les choses pratiques, et elle se mêle bien souvent encore aux choses spéculatives.

Voici un moyen proposé par Reid pour échapper à la séduction qu'elle exerce : toutes les fois que nous avons à

juger d'un objet ou d'une personne qui nous intéresse, examinons comment nous aurions jugé s'il s'agissait d'une chose ou d'une personne qui nous fût totalement étrangère.

Je pense qu'il n'est pas impossible de se prêter à ce genre de fiction. Cependant il se peut aussi que le souvenir de l'objet réel influe beaucoup sur le jugement de l'objet fictif. Nous n'avons donc plus d'autre ressource pour soustraire notre intelligence au joug de la sensibilité, que de lutter contre la sensibilité elle-même; de chercher à calmer toutes nos passions, à pratiquer tous nos devoirs, et sous ce rapport on peut dire qu'une des branches les plus importantes de la logique, c'est la morale.

CADRE

DE MORALE.

AVERTISSEMENT.

La MORALE et L'ESTHÉTIQUE étant beaucoup moins avancées que la psychologie et la logique, nous indiquerons seulement les principales questions dont elles se composent.

Nous ferons remarquer que la morale et l'esthétique donnent lieu à une série de questions presque parallèles.

Double aspect sous lequel nous apparaissent les actions humaines :

Utilité, moralité.

Exemples qui prouvent la distinction de ces caractères.

Premiers principes ou axiomes de morale.

Les questions les plus compliquées en morale doivent se ramener aux premiers principes.

L'acte moral implique intelligence et liberté.

Du jugement de mérite et de démérite.

De l'estime et du mépris ; de la louange et du blâme.

Affections ou sentimens qui accompagnent l'acte moral.

Distinction de la moralité et des divers principes qu'on a confondus avec elle :

1°. De l'intérêt du moment.

2°. De l'intérêt bien entendu.

3°. De l'amour de l'humanité.

4°. De la sympathie.

5°. De l'honneur ou de la louange.

6°. De la satisfaction morale.

7°. De la loi positive.

8°. Du châtiment et de la récompense.

9°. Des peines et récompenses à venir.

(Toutes les doctrines précédentes ramènent la moralité à l'intérêt individuel.)

10°. De l'intérêt général.

(L'obéissance à l'intérêt général n'est qu'une partie de la morale.)

Difficulté, pour le plus grand nombre des hommes, de prendre l'intérêt général comme règle de conduite.

La notion de moralité n'est pas une des premières que nous acquérions.

Nécessités de la cultiver.

Moyens de la perfectionner.

La question de savoir s'il y a du bien et du mal moral en général, constitue ce qu'on appelle la *morale générale.* La question de savoir quel est le bien et le mal, le devoir ou le droit à telle époque, chez telle nation, dans tel cas, constitue ce qu'on appelle la *morale spéciale.*

Accord unanime des peuples sur la première question.

Causes de leur désaccord sur la seconde.

Essai de morale spéciale pour notre époque :

Devoirs envers Dieu ou morale religieuse.

Devoirs envers soi-même ou morale individuelle.

Devoirs envers les autres ou morale sociale; laquelle se subdivise en devoirs et droits de famille, devoirs et droits civils, devoirs et droits politiques :

Autorité paternelle.

Tutelle.

Mariage.

Propriété.

Obligations.

Donations.

Testament, etc., etc.

Autorité publique, etc., etc.

CADRE

D'ESTHÉTIQUE.

Double aspect sous lequel les choses nous apparaissent :

Choses agréables, choses belles.

Exemple qui prouve la distinction de ces caractères.

Principes ou axiomes de beauté.

Les questions les plus compliquées d'esthétique doivent se ramener aux premiers principes.

Fondemens de ce qu'on appelle les règles de l'art.

Sentimens qui accompagnent la notion de beauté.

Distinction de la beauté et des divers principes qu'on a confondus avec elle.

1°. De l'agréable.

2°. De l'utile.

3°. De la moralité.

4°. De l'unité.

5°. De la variété.

6°. De la nature.

7°. De l'antique.

Théorie de Platon sur le beau et l'imagination.

Théorie d'Aristote.

Du beau moral.

Du beau physique.

Du beau réel.

Du beau idéal.

Fraternité des arts.

Du beau, du sublime et du joli.

La question de savoir s'il y a du beau constitue ce qu'on peut appeler l'*esthétique générale.*

La question de savoir quel est le beau et le laid à telle époque et pour tel peuple, forme ce qu'on peut appeler l'*esthétique spéciale*.

Accord des hommes sur la première question.

Causes de leur dissentiment sur la seconde.

Essai d'une esthétique spéciale pour notre époque.

ONTOLOGIE.

AVERTISSEMENT.

Parmi les questions de l'ontologie nous ne nous occupons que de celle qui touche à la substance du MOI.

CHAPITRE PREMIER.

DE LA DISTINCTION DE L'AME ET DU CORPS.

Nous avons vu en psychologie que le MOI se sait connaissant, croyant, sentant, voulant, et qu'à travers toutes ces variations il se sait identique et un. Parmi les objets NON MOI se trouvent des étendues tangentes que nous ne pouvons définir autrement que par ces mots, et qu'on appelle *corps*. Parmi ces corps il en est un qui a ce caractère particulier que, tandis que nous le touchons, nous touchons par lui ; il nous sert donc à percevoir les autres et lui-même.

Le principe intelligent qui se connaît lui-même, et qui nous suggère le mot *je*, est-il ce corps ? Les hommes l'ont cru d'abord ; ils n'avaient pas remarqué que si ce corps nous est nécessaire pour percevoir, il nous apparaît lui-même comme un objet perçu et NON-MOI, et qu'il pouvait se mutiler sans que le MOI cessât d'être. Toutefois ils reconnurent de bonne heure que le MOI est distinct du corps pris en masse. Mais ce corps renferme une matière blanche appelée cerveau. Cette matière nous est nécessaire dans l'état actuel des choses pour percevoir le NON-MOI, pour mouvoir nos membres, et par conséquent pour communiquer avec le monde externe et avec nos semblables. Cette matière étant dissoute, le MOI existe-t-il

encore ? Nous ne le savons pas directement, puisque, s'il existe, il n'a plus les moyens de l'annoncer à ceux qui lui survivent, et que ni moi ni ceux à qui je parle n'ont vu s'opérer encore la dissolution de leur cerveau.

Nous n'avons donc que des moyens indirects d'arriver à la solution de ce problème.

Il faut comparer ce que nous savons du MOI par la conscience, et ce que nous savons du cerveau par la perception matérielle.

CHAPITRE SECOND.

RAISONS QUI NOUS FONT ADMETTRE L'IMMATÉRIALITÉ DU *moi*.

1°. *La conscience.*

Cette portion d'étendue tangible, que nous appelons le cerveau, n'existe pas dans un seul point de l'espace. Comme elle se dilate et se condense ainsi que tous les corps de la nature, elle ne se compose pas de parties juxtaposées, mais de parties voisines les unes des autres, et qui sont nécessairement plusieurs.

Maintenant le MOI qui se connait un et identique, peut-il avoir pour principe une substance composée de plusieurs parties?

Si le MOI est composé de plusieurs élémens, ou bien tous ces élémens se connaîtront eux-mêmes, et alors il y aura plusieurs MOI, ou bien un seul se connaîtra, et celui-là suffit pour faire fonction de sujet. Les autres sont inutiles; ils ne doivent pas être supposés; car selon le principe de GUILLAUME D'OCCAM : *Entia nòn sunt multiplicanda præter necessitatem.*

Mais, dira-t-on, tous les élémens concourront à la conscience du MOI.

Ils auront donc chacun une portion de la conscience du MOI.

Or, 1° on ne comprend pas bien ce que peut être une portion de la connaissance du *je* identique et un; 2° si les parties du MOI ne communiquent pas entre elles, il n'y aura que des connaissances partielles; si elles communi-

quent, il faudra que le point central soit un élément simple, et alors les parties redeviennent inutiles.

2°. *Les autres facultés intellectuelles.*

La difficulté que rencontre l'exercice de la conscience dans l'hypothèse d'un sujet multiple, est la même pour l'exercice des autres facultés intellectuelles, et par exemple pour la comparaison. Ou bien toutes les parties du sujet compareront, et il y aura plusieurs comparaisons; et si un seul élément suffit pour faire la comparaison tout entière, à quoi servent les autres? Ou bien elles ne feront qu'une partie de la comparaison; mais on ne comprend pas ce que c'est qu'une partie de comparaison; et dans cette hypothèse, pour que la comparaison soit entière, il faudra que toutes les parties du sujet pensant communiquent en un centre simple, qui seul suffit et rend inutile la supposition des autres élémens.

Pour se convaincre que la substance du moi ne peut être qu'un élément simple, on peut passer en revue chacune des facultés intellectuelles, et voir si elles se concilient avec un sujet composé de parties.

3°. *La sensibilité.*

Une épreuve du même genre sur la sensibilité nous donnerait un même résultat. Le principe qui *aime* ne peut être multiple; car je ne vois en moi ni plusieurs amours du même objet, ni des portions d'amour.

4°. *La volonté.*

La volonté nous fournit d'abord les mêmes considérations que les autres facultés, et de plus des observations qui lui sont propres.

Si tous les élémens du moi sont doués de volonté, il doit toujours y avoir plusieurs volitions pour le même acte;

et comment ces mille élémens peuvent-ils s'accorder et tendre vers un seul but? S'ils ne font que concourir chacun pour leur part à la volonté, qu'on explique ce que c'est qu'une portion de volition; et d'ailleurs il faut toujours un élément central qui les réunisse, et alors c'est celui-là seul qui veut.

Mais l'attention et la force motrice, dont la volonté dispose, nous donnent de nouvelles raisons de distinguer le MOI du cerveau. Premièrement, c'est une loi physiologique que la lumière, le son, l'odeur, etc., exercent sur notre cerveau une certaine action d'où résulte la perception. Cependant notre volonté choisit entre les sons qui frappent notre oreille : dans un concert nous portons notre attention d'un instrument à un autre, de la basse au-dessus; la perception que nous voulons recevoir devient claire, celle que nous refusons devient confuse et quelquefois nulle.

Si le cerveau était le principe connaissant, toute action exercée sur lui serait une connaissance. L'être qui change le résultat de l'action exercée sur le cerveau n'est donc pas le cerveau lui-même.

Secondement, le cerveau étant une matière, est soumis aux lois du monde matériel. Ainsi il obéit comme tout autre corps à la pesanteur, etc.

Cependant notre volonté déplace notre corps sans que celui-ci ait été touché par aucun moteur matériel; elle le soustrait en partie aux lois de la pesanteur. Ce qui meut ainsi la matière peut-il être lui-même un corps? S'il l'était, comment se soustrairait-il aux lois physiques?

L'intelligence implique l'unité de l'être pensant, la sensibilité celle de l'être sentant, et la volonté celle du sujet voulant. D'une autre part, le moi qui se sait connaissant, se sait aussi sentant et voulant; ces trois facultés ne peuvent donc appartenir qu'à un sujet non multiple.

5°. *L'identité du* MOI.

L'identité du MOI est pour nous une vérité de conscience; car, sans raisonner, tout homme est convaincu de son identité depuis le moment où il a commencé à se connaître; mais cette identité est encore une vérité de raisonnement : la mémoire se mêle au plus simple et au plus court de nos actes intellectuels. Sans l'identité du MOI, comment la mémoire pourrait-elle s'exercer?

Condillac a dit que la succession des sensations constituait ce qu'on appelle l'identité du MOI; mais ne faut-il pas que le MOI soit identique pour que les sensations se succèdent. L'idée de succession n'entraîne-t-elle pas nécessairement quelque chose qui change et quelque chose qui ne change pas, car si rien ne restait après le changement, comment saurait-on que le phénomène présent en a remplacé un autre?

L'identité que nous reconnaissons comme essentielle au MOI nous empêche encore de supposer qu'il soit le cerveau. En effet, l'appareil cérébral est renouvelé dans ses molécules comme tout corps végétal ou animal.

Nous ne pouvons nier que le MOI ne soit, pendant l'état actuel, dans une étroite dépendance du cerveau.

Les lésions de cet organe altèrent ou éteignent 1° la perception, 2° la mémoire des objets physiques, 3° la force motrice, 4° la sensibilité physique.

Comme les autres facultés trouvent dans ces premières l'occasion de leur développement, on conçoit que toute l'intelligence puisse être gênée par la faiblesse ou faussée par l'inexactitude des facultés primitives. Le premier cas se présente dans l'enfance et dans la vieillesse, le second dans la folie.

Si le cerveau exerce une influence sur l'âme, l'âme réagit sur le cerveau, ainsi que nous l'avons vu à propos de

l'attention et des mouvemens volontaires ; mais de ce que deux êtres dépendent l'un de l'autre, on ne doit pas conclure qu'ils n'en forment qu'un seul, surtout lorsqu'il est évident que l'un est simple, identique, affranchi des lois de la matière, tandis que l'autre est composé de parties, variable dans ses élémens, et matériel.

L'impossibilité où le MOI se trouve d'être constitué par la substance du cerveau, est ce qu'on appelle la *spiritualité* ou l'*immatérialité* de l'âme.

CHAPITRE TROISIÈME.

DES SYSTÈMES MATÉRIALISTES.

Un médecin a renouvelé de nos jours les argumens de quelques philosophes du dix-huitième siècle contre l'immatérialité de l'âme; il a cherché comme eux à rendre compte des phénomènes intellectuels sensibles et volontaires par un mouvement du cerveau. Celui qu'il a choisi est la condensation, qu'il divise selon ses degrés en excitation et irritation.

Lorsqu'on applique cette hypothèse aux divers actes de l'esprit on est choqué des difficultés qu'elle présente. Nous avons droit de dire que les matérialistes n'ont pas encore réussi à donner des phénomènes spirituels une explication plausible qui suffise à la diversité de ces actes; de même qu'ils n'ont pas encore répondu aux objections qu'on leur oppose, et qui sont puisées dans la nécessité d'un principe simple, identique, et libre des lois matérielles pour constituer le sujet qui pense, qui sent et qui veut.

CHAPITRE QUATRIÈME.

DE LA COMMUNICATION DE L'AME ET DU CORPS.

Le MOI étant reconnu distinct du cerveau, nous avons à résoudre la double question suivante : 1°. Comment une action étant exercée sur le cerveau, en résulte-t-il une perception pour le MOI ? 2°. Comment une volition du MOI influe-t-elle sur le cerveau de manière à modifier les organes de la perception et à produire le mouvement des membres ?

C'est le problème de la communication de l'âme et du corps.

Les philosophes ont en vain tenté de le résoudre. Mallebranche et Leibnitz échappaient à cette difficulté, puisque l'un par son système des causes occasionelles, et l'autre par l'harmonie préétablie, détruisaient la communication de l'âme avec le corps.

Les cartésiens, infidèles à leur principe de l'idée innée, qui pouvait les dispenser d'expliquer le fait de la perception, avaient recours pour cette explication à des esprits animaux qui agissaient sur l'âme, mais sans que cette action fût plus facile à comprendre que celle du cerveau.

CUDWORTH imagina un médiateur plastique qui ne faisait que reculer la question sans la résoudre. EULER supposa un influx physique qui simplifia le phénomène, mais ne l'expliqua pas.

La conscience ne nous apprenant rien sur la nature de cette communication, et aucune voie indirecte ne s'offrant à nous pour la connaître, il faut nous borner à constater ce fait que le MOI et le cerveau étant distincts, l'un doit agir sur l'autre, bien que nous ignorions comment peut s'opérer

cette action. Elle n'est pas du reste plus difficile à comprendre que la communication du mouvement entre les corps inertes, et que toutes les actions mécaniques ou chimiques de la nature que nous croyons beaucoup plus claires. Comment une bille venant en frapper une autre, celle-ci se met-elle en mouvement ? Comment la lumière agit-elle sur le nerf optique, et point sur les nerfs de la langue ou du bras ? Comment une vibration ou tout autre mouvement du cerveau produit-il une perception, un plaisir ou une peine dans l'âme. Sur toutes ces questions nous ne pouvons que répondre : il a plu ainsi à l'auteur des choses.

CADRE

DE THÉODICÉE.

Les développemens de la théodicée se trouvant présentés partout à peu près de la même manière, nous nous bornerons à tracer le cadre de cette partie de la philosophie.

La notion nécessaire de cause libre NON-MOI produit successivement les divers degrés de religion que l'histoire nous présente :

1er degré : fétichisme.

2e degré : polythéisme.

3e degré : monothéisme.

Harmonies de la nature physique qui nous conduisent au monothéisme.

Harmonies de la nature morale.

Impossibilité d'admettre l'explication d'Épicure.

Absurdité d'une série de causes sans premier terme.

Raisons qui nous amènent à concevoir la cause libre NON-MOI comme créatrice, conservatrice, législatrice et rémunératrice.

Immortalité de l'âme :

L'âme et le corps étant distincts, l'âme peut exister sans le corps.

Raisons qui nous font croire à la continuation de l'existence de l'âme.

De ce qu'on appelait dans l'ancienne école l'argument intrinsèque.

De l'argument extrinsèque : il est fondé sur la notion de devoir et sur le jugement de mérite et de démérite.

Nécessité du mal physique sur la terre pour qu'il y ait mérite.

Nécessité de la liberté de mal faire pour qu'il y ait mérite.

La destinée actuelle de l'homme est le travail ou le mérite.

La destinée future est le bonheur mérité.

Comment ces deux destinées se complètent et s'expliquent l'une par l'autre.

Fausses théories sur la destinée de l'homme :

1°. Épicuréisme.

2°. Stoïcisme.

3°. Manichéisme.

4°. Optimisme.

Comment l'ancienne philosophie classait les attributs divins.

De ce qu'on entendait par preuves physiques, morales et métaphysiques de l'existence de Dieu.

Fondement des cultes.

Du secours que les beaux-arts prêtent à la religion.

Définition de la religion.

FIN DES ESQUISSES.

PARALLÈLE

DES ÉCOLES PHILOSOPHIQUES,

RELATIVEMENT

A LA QUESTION DE NOS SOURCES DE CONNAISSANCES.

PARALLÈLE

DES ÉCOLES PHILOSOPHIQUES,

RELATIVEMENT

A LA QUESTION DE NOS SOURCES DE CONNAISSANCES.

CHAPITRE PREMIER.

CAUSES DU DISSENTIMENT DES PHILOSOPHES.

---

§ Ier. — Degré différent d'analyse ou de synthèse.

En présence du débat qui divise aujourd'hui les premiers de nos naturalistes, on ne sera sans doute pas surpris que les philosophes se soient long-temps partagés en écoles différentes ou contraires. Il semble que rien ne soit plus facile que de voir si une limace est ou n'est pas la même chose qu'un cerf, et si la jambe du bœuf est ou n'est pas taillée sur le même plan que l'aile de la colombe. Ce problème, qui a l'air d'une plaisanterie, occupe cependant de nos jours des hommes fort sérieux, et ils le résolvent dans des sens opposés. Étonnez-vous maintenant que les philosophes qui avaient à comparer non pas des objets matériels, qu'on juge en ouvrant les yeux, mais des pensées, des sentimens, qu'on ne peut saisir qu'en se repliant péniblement sur soi-même, aient pu différer d'avis sur ces phénomènes intimes; les uns confondant ce que les autres jugeaient dissemblable, et chacun proposant une classification diverse des mêmes faits.

Au dissentiment des psychologues, comme à celui des naturalistes, on peut assigner deux raisons. Voici la première: les sciences se construisent par la synthèse et l'analyse; on rapproche les objets par de certaines qualités, et on les distingue par d'autres. Dans ce travail nous avons à éviter deux excès opposés : l'un est d'arrêter trop tôt les distinctions et de rester dans des points de vue trop généraux, du haut desquels on néglige de notables différences; l'autre est de pousser les distinctions trop loin, et d'arriver à un degré où elles cessent d'avoir de l'importance. Il ne faut donc abuser ni de la synthèse, ni de l'analyse. En physiologie on a quelquefois voulu ramener les cinq sens à un seul : on faisait observer que la lumière touche la rétine de nos yeux, comme les corps tangibles sont en contact avec l'épiderme de notre main, et les corps savoureux avec les papilles de notre langue; on ajoutait que l'odeur vient frapper notre narine, comme l'onde sonore notre oreille. Nous n'avions donc que le sens du tact. Mais pourquoi ne donner qu'un seul nom à des phénomènes si divers, et s'obstiner à ne voir qu'une ressemblance, là ou les différences sont bien plus frappantes et jouent un rôle beaucoup plus important? Le tact de l'œil nous donne des perceptions si éloignées de celle que nous fournit le tact de la main, qu'en vérité il est sage de s'en tenir ici aux distinctions plutôt qu'aux analogies, et de regarder comme cinq fonctions profondément séparées le tact, la vue, l'ouïe, l'odorat et le goût.

En grammaire, il n'est pas impossible de ramener toutes les parties du discours à deux élémens : le substantif et l'adjectif; voire même à un seul, en faisant remarquer, comme Condillac, que le substantif et l'adjectif s'emploient à notre gré l'un pour l'autre : *le beau est vrai*, *le vrai est beau; le père est coupable, le coupable est père*, etc... Mais si l'on ne voit qu'une seule forme dans tous les mots, on se condamne à ne pas tenir compte des différences

remarquables qu'ils présentent, et on arrive à la science du porteur d'eau, qui écrit tout d'un trait *unevoido* pour une voie d'eau, parce qu'il ne distingue aucune partie dans cet ensemble.

D'une autre part faut-il avoir aussi peur de la synthèse, que la petite grammaire de L'HOMOND, qui ne fait même pas remarquer que *mon*, *mien*, *grand*, *petit*, sont également des adjectifs, et que ce qu'on appelle le pronom personnel n'est autre chose qu'un substantif? Ne reconnaître qu'une partie du discours, c'est rester de gaîté de cœur dans l'incomplet et l'obscurité, mais en compter dix, c'est arriver à des subdivisions frivoles, négliger des ressemblances dignes d'attention, et demeurer dans un autre genre d'ignorance et d'incomplet.

Déjà en zoologie, on avait voulu confondre en une seule classe les vertébrés, les articulés et les mollusques; alléguant que le système osseux était intérieur chez les premiers, extérieur chez les seconds, et microscopique chez les troisièmes. C'est réduire la science à un seul fait, ou plutôt c'est ne vouloir rien savoir. Mais aussi descendre à distinguer *quatre cents* espèces de *cirons*, en mesurant avec des microscopes inusités la bouche de ces êtres imperceptibles, c'est faire de la science de pygmée, qui ne conviendrait qu'à des hommes de la taille des fourmis.

On engage ainsi l'histoire naturelle dans les subtilités de la scholastique. En effet, les philosophes du moyen âge ont eu pour défaut capital d'exagérer l'analyse d'une des formes de la pensée, et d'arriver à des distinctions trop minutieuses pour mériter de fixer les regards d'un homme.

Il serait aisé de suivre ainsi les inconvéniens d'une synthèse trop large et d'une analyse trop méticuleuse, soit dans la théorie, soit dans la pratique des beaux-arts, de la morale, et de la politique.

La masse du public ne va pas bien loin dans la généralisation, ni dans la décomposition, et sous ce rapport elle

est inférieure aux savans qui développent l'une ou l'autre méthode; mais elle voit toujours un peu de l'ensemble et un peu des détails, et n'est pas exposée à ce que la préoccupation de l'un des deux termes du rapport lui fasse perdre de vue le terme opposé. Si l'humanité tout entière pouvait se laisser un jour absorber dans la méditation de l'unité métaphysique, elle oublierait le labourage, qui n'est qu'une forme et un détail; d'une autre part si elle allait se perdre dans la décomposition d'un insecte ou d'une fleur, elle ne se souviendrait plus de l'harmonie du monde, et ressemblerait au fleuriste de Labruyère : « Dieu et la na- « ture sont en tout cela ce qu'il n'admire point; il ne va pas « plus loin que l'ognon de sa tulipe. » Il semble qu'un dessein de la Providence la retienne dans le milieu qu'elle occupe, et voilà pourquoi, tout inférieure qu'elle soit aux savans et aux philosophes, elle peut cependant les redresser en leur rappelant celui des deux termes dont ils ont perdu la mémoire. Mais les philosophes n'obéissent pas toujours à sa voix : au lieu de lui présenter des points de vue d'analyse ou de synthèse qui ne soient pas trop éloignés du milieu où elle se tient, pour qu'elle puisse les accepter, les uns s'élèvent à des généralités qui confondent tout, les autres se plongent dans des décompositions qui mettent tout en poussière, et qui offrent par là un autre genre de confusion.

Tel est donc le premier motif de désaccord qu'on rencontre chez les naturalistes et chez les psychologues. Entre les deux excès que nous avons signalés, et auxquels un petit nombre seulement s'abandonne, les autres s'arrêtent, dans l'échelle des classifications, à des degrés plus ou moins voisins du sommet ou de la base.

§ II.— Amour de l'unité.

Parlons maintenant de la seconde cause de leur désunion. Nous sommes doués d'un penchant naturel qui nous

fait croire non seulement à la stabilité des phénomènes que nous avons constatés par l'expérience, mais encore à leur généralité. Ainsi, lorsqu'on a trouvé que les corps solides sont compressibles, on est tenté de croire que les liquides le sont aussi, et on les soumet à une foule d'expériences, jusqu'à ce qu'on ait pu leur étendre cette qualité. Elle est alors proclamée *loi physique*, et elle nous plaît mieux dans cette généralité que si elle ne s'était appliquée qu'à un petit nombre de corps. Ainsi KANT, remarquant que les différences entre les planètes offrent un rapport constant qu'il ne retrouve plus entre Saturne et la première des comètes, incline à croire qu'on découvrira quelque jour un nouvel astre dans cet intervalle. Quelque temps après *Uranus* est découvert, et notre esprit est satisfait. Ainsi encore FRANKLIN soupçonne qu'il doit y avoir identité entre l'étincelle électrique et l'éclair, et quand il est parvenu à s'en assurer, sa découverte contente notre besoin de généralité. Dès qu'on a trouvé un fait particulier, c'est-à-dire seul de son espèce, on cherche à le ramener à des faits semblables. Jusqu'à ce qu'on y ait réussi, on le regarde comme n'étant pas expliqué, et on dit qu'on ne le comprend pas. Il en est ainsi, par exemple, du soufre, qui à un certain degré de température entre en fusion comme les autres corps, mais qui, à un degré plus élevé, redevient solide au lieu de s'évaporer. Aussitôt qu'un fait devient général, on ne cherche plus rien et on lui donne le nom d'explication. Pourquoi cette pomme tombe-t-elle vers la terre? c'est que tous les corps gravitent les uns vers les autres. Arrivé là on n'en demande pas davantage. Un mystère pour peu qu'il soit général nous paraît n'avoir plus rien de mystérieux.

Mais ce besoin de faits généraux, cette croyance à la généralité des phénomènes de la nature, que nous avons signalé en psychologie sous le nom d'*induction*, et qui est un moyen puissant de découverte, est aussi une source

féconde d'erreurs. A peine existe-t-il une ressemblance entre deux ou trois faits, que nous voulons l'étendre à tous les autres, et si par hasard ce genre de ressemblance a été remarqué par nous-mêmes, l'amour-propre nous ferme les yeux sur les démentis que l'expérience peut donner à notre théorie. Il n'est pas de médecin qui, pour avoir trouvé un rapport entre deux ou trois maladies, n'ait soumis tous les autres maux à cette règle, et n'ait fait de son remède une panacée universelle. Les alchimistes ne voulaient voir dans la nature qu'un seul métal revêtu des diverses apparences que nous appelons *or*, *argent*, *cuivre*, *mercure*, etc... Descartes n'aperçut dans le monde physique que de la matière et du mouvement, et plus tard on affirma que la pensée n'est aussi elle-même qu'un mouvement et de la matière. CONDILLAC, dans toutes les facultés de l'âme, n'en reconnaît qu'une seule qui se transforme, comme le métal des alchimistes, et il assure que croire au lever du soleil de demain, c'est le sentir. Enfin, en zoologie, il répugne à certains esprits que la nature ait travaillé sur deux plans, et on aimerait mieux retrouver le sternum des mammifères dans les antennes des papillons, que de renoncer à l'unité qui nous séduit.

Or, le *principe d'induction*, ou la croyance à la généralité des phénomènes de la nature, est irréprochable comme conjecture, et comme indication des expériences à faire, mais il devient funeste lorsqu'il nous entraîne premièrement à regarder comme prouvé ce qui n'est que probable tant que l'expérience ne l'a pas confirmé, et secondement à nier ou à défigurer les faits qui contredisent notre généralisation, et à proclamer comme réelles des unités démenties par l'expérience.

Telle est donc la seconde cause du désaccord des philosophes. Dans l'étude de la nature comme dans l'étude de l'esprit, il n'a pas manqué de gens qui aient pris ainsi leurs conjectures pour des faits. En signalant le premier

motif des débats scientifiques, nous avons parlé des hommes qui s'arrêtaient à des synthèses trop élevées, et par cela même peu instructives, mais ici la faute est bien plus grave; car, dans le premier cas, si les généralités sont stériles, du moins elles sont vraies, au lieu que dans le second elles sont fausses. Ainsi, d'une part monter à de trop hautes synthèses, ou tomber dans des analyses trop infimes, et de l'autre imposer comme vérifiées des généralités mensongères, tels sont les deux vices dont toutes les sciences ont été infectées, dont elles ne sont pas encore affranchies, et dont elles ne se délivreront peut-être jamais; telles sont enfin les causes des dissentimens qu'on remarque chez les naturalistes et chez les psychologues; et si l'on peut reprocher aux seconds plus de désaccord qu'aux premiers, cette différence est suffisamment justifiée par la plus grande difficulté des matières dont ils s'occupent.

CHAPITRE SECOND.

PHILOSOPHIE ANTIQUE. DEPUIS THALÈS JUSQU'A PROCLUS.

§ Ier. — École d'Ionie. Sensualisme.

S'élever à des synthèses où tout se confond, se plonger dans des analyses où tout se réduit en poussière, et entre ces deux extrêmes se placer à des échelons différens de la composition ou de la décomposition des objets de nos connaissances; de plus, dans notre soif d'explications, c'est-à-dire de généralités, car une explication n'est qu'une énigme généralisée, imaginer des ressemblances là où la nature n'en offre pas, fermer les yeux sur des diversités manifestes, et proclamer comme réelle l'unité qu'on a rêvée, telles sont, avons-nous dit, les causes de dissentiment entre les physiciens, comme entre les psychologues. Nous allons appliquer ces réflexions à la marche des différentes écoles philosophiques, en les comparant par rapport à la question de nos sources de connaissances.

Les philosophes français de nos jours, malgré quelque différence de langage, sont unanimes à ce sujet. Ils reconnaissent et séparent profondément trois genres de certitude : la certitude de sens intime, la certitude des sens extérieurs physiques, et la certitude de raison intuitive. Autre chose est d'être certain qu'on veut ou ne veut pas, que l'on comprend ou qu'on ne peut comprendre ; autre chose est d'être certain qu'indépendamment de notre intelligence il existe telle plaine, telle forêt, telle montagne; autre chose encore est d'être certain que le temps et

l'espace ne peuvent avoir de commencement ni de fin. Dans le premier cas je ne sors point des actes de mon esprit, ou de MOI ; dans le second je n'excède pas la portée de mes organes matériels; dans le troisième je dépasse la connaissance de moi-même et la connaissance par mes organes. A ces trois genres de certitude on assigne dans l'intelligence humaine trois facultés correspondantes; comme à chaque phénomène physique on assigne dans les corps un pouvoir ou une force qui le produit. La première certitude est rapportée à une faculté nommée *sens intime* ou *conscience* (*suî conscientia*); la seconde à une faculté qui porte le nom de *perception extérieure matérielle*, et la troisième à une faculté sur le titre de laquelle on varie, mais que nous demanderons la permission d'appeler *raison immédiate* ou *intuitive*, pour la distinguer du raisonnement, auquel on peut réserver le nom de *raison médiate* ou *déductive*. En effet, les principes rangés depuis long-temps sous le nom de *principes d'évidence rationnelle* ne sont pas des vérités de sens intime, ni des vérités de sens physiques, mais ce ne sont pas non plus des vérités de raisonnement. Essayez de prouver les axiomes de mathématiques, ou les axiomes de morale, vous n'y parviendrez pas : ils sont évidens d'eux-mêmes. En d'autres termes ils produisent directement la certitude, et ne peuvent s'appuyer sur des principes plus immédiats; ils ne se déduisent donc pas du raisonnement. Le syllogisme est un artifice qui compose et décompose nos connaissances, mais qui ne nous donne pas de principes. Tous nos principes doivent nous être fournis par des facultés immédiates ou intuitives : ainsi notre certitude touchant l'existence de nos pensées nous est donnée directement par la *conscience*, notre certitude à l'égard du monde matériel nous vient immédiatement de la *perception extérieure;* et quand la conscience et la perception se sont développées, une troisième faculté intervient, qui nous

fait saisir des vérités dont l'évidence est tout-à-fait *sui generis*, telles que l'éternité du temps, l'infinité de l'espace, etc..., faculté qui n'a trouvé dans le développement de la conscience ou de la perception matérielle qu'une occasion d'agir, mais non pas un fondement logique, et que nous appelons pour ce motif *raison intuitive*, ou *immédiate*.

Avant que les philosophes fussent d'accord sur l'existence des trois genres de certitude directe dont nous venons de parler, ils ont long-temps erré de l'un à l'autre, n'en admettant qu'un seul et rejetant le reste, par les raisons que nous avons exposées dans le chapitre précédent.

La plus ancienne des écoles grecques est celle qui se rattache à Thalès de Milet (environ 600 avant J.-C.). Elle est connue sous le nom de secte *ionienne*.

Cette école devait naturellement n'appliquer son attention qu'à la certitude des sens. L'homme dans son enfance n'est occupé que des objets qui affectent ses organes; l'espèce humaine, dont le développement reproduit avec exactitude celui de l'individu, se montre, à la naissance des sociétés, absorbée presque entièrement par ses besoins physiques; de même la philosophie à son berceau ne devait diriger ses études que vers la perception matérielle. Pour l'école d'Ionie la certitude réside donc dans l'exercice de nos *sens;* de là aussi le nom qu'on lui a donnée de première école *sensualiste*.

§ II. — École d'Italie et école d'Élée. Idéalisme.

Mais une fois le mouvement philosophique imprimé à la Grèce, on ne devait pas s'arrêter à ce premier début. L'étude de l'esprit humain se fortifiant peu à peu, on s'aperçut qu'il possédait certaines connaissances qui ne tirent pas leur évidence du témoignage des organes extérieurs; telles sont les idées de *temps*, *d'espace*, de *nécessité*, de *justice*, etc. Il se fit alors une réaction contre la secte

ionienne, et comme toute réaction est exagérée, on dépouilla le témoignage des sens de la certitude qui lui appartient, et on la transporta aux connaissances non sensibles, à la faculté que nous avons appelée *raison intuitive* ou *immédiate*. Cette révolution fut opérée par PYTHAGORE, fondateur de la secte *italique* (550 avant J.-C.), et par l'école d'Élée. XÉNOPHANES (500 avant J.-C.), le premier philosophe de l'école *éléatique*, ne regarda plus le monde matériel comme évident, mais seulement comme vraisemblable. Le dissentiment des hommes sur les qualités des objets sensibles, comme par exemple sur la température ou la pesanteur de tel ou tel corps, les changemens de forme que subissent pour nous les étendues de couleur selon la distance qui nous en sépare, et en général tout ce qu'on appelle à tort les erreurs des sens, voilà sans doute ce qui occasiona, avec les autres causes que nous avons signalées, la réaction contre l'école Ionienne. ZÉNON d'Élée (450 avant J.-C.) alla plus loin que XÉNOPHANES, car tout disciple est plus exclusif que son maître, et il nia tout-à-fait l'existence du monde des sens. ZÉNON réduisit même la certitude à une seule des notions non sensibles, à celle de l'unité, ou du point mathématique. Ses argumens contre l'étendue et le mouvement sont célèbres, et on peut les retrouver développés dans le dictionnaire critique de BAYLE. La secte éléatique s'attachant exclusivement à quelques-uns de ces élémens nécessaires que nous rapportons aujourd'hui à la *raison immédiate*, et auxquels PLATON assigna plus tard le nom d'*idées* (ἴδεαι), les historiens de la philosophie ont donné à la secte d'Élée le nom de première école *idéaliste*.

§ III.—École des sophistes. Scepticisme.

L'école *sensualiste* repoussa les attaques de la philosophie nouvelle, et rétorqua contre l'évidence de raison, les argumens lancés contre l'évidence des sens; chaque parti fit ses efforts pour défendre le genre de certitude auquel

il s'était voué. Mais comme ces deux évidences sont également intuitives ou immédiates, chercher à les appuyer sur des raisonnemens, c'est les troubler plutôt que les éclaircir. Supposez que cette lutte se prolonge et attire l'attention des hommes, les deux écoles en se demandant réciproquement leurs preuves, et en se renvoyant tour-à-tour une foule d'objections et de difficultés, devront nécessairement affaiblir plutôt que fortifier le témoignage naïf des *sens* et de la *raison intuitive*, et de ce débat il pourra très-bien naître une troisième secte philosophique qui déclare que l'évidence n'est pas plus d'un côté que de l'autre. Elle pourra prétendre que la seule chose dont on soit certain, c'est qu'on a idée d'un monde matériel et de certains élémens nécessaires, sans qu'on puisse affirmer que ces objets existent au-dehors de nous. C'est ce qui arriva en effet : du conflit de la secte d'*Ionie* et de la secte d'*Élée* naquit la secte *sophistique*, qui renferma la certitude dans le *sens intime* ou la *conscience*. GORGIAS et PROTAGORAS (440 avant J.-C.) sont les deux noms les plus célèbres de cette école. Pour ces deux philosophes tout est également vrai et faux, ou plutôt il n'y a rien de faux ni de vrai hors du MOI. Ainsi les *Ioniens* proclament l'existence de l'étendue et du mouvement ; d'une autre part les *Éléates* trouvent que le mouvement et l'étendue contredisent la notion d'*unité*. Eh bien, disent les *sophistes*, l'étendue n'est en contradiction avec le point mathématique de l'espace que si ces deux choses ont une existence indépendante de l'idée que nous en avons, mais elles ne se combattent pas si elles ne sont l'une et l'autre que des idées de notre esprit, sans qu'il y ait rien d'extérieur à quoi ces idées s'appliquent.

Mais si je suis sûr d'avoir le souvenir de tel arbre, je ne suis pas moins certain qu'en d'autres cas j'en ai la perception ; je ne suis pas moins certain que l'espace qu'il occupe, et qui ne tombe pas sous mes sens, a une

existence indépendante et de l'arbre et de ma pensée. Si, au contraire, je suis capable de rejeter la certitude des *sens* et la certitude de la *raison intuitive*, je pourrai parvenir un jour à rejeter la certitude du sens intime lui-même, et à douter de l'existence des propres actes de mon esprit. Lorsqu'on abandonne un premier principe, pour peu qu'on soit conséquent, on abandonnera tous les autres, car leur évidence est la même; ainsi que l'a dit M. Royer Collard : « on ne fait pas au scepticisme sa part, dès qu'il « pénètre dans l'entendement, il l'envahit tout entier. » C'est à ce terme qu'arriva MÉTRODORE de *Chios :* il prétendait douter de son doute. A ce point la sophistique se réfute par elle-même, et si elle est conséquente, il faut qu'elle y parvienne.

§ IV.—Avènement de Socrate. Sens commun.

Athènes était en proie aux sophistes lors de l'avènement de Socrate dans le monde philosophique (430 avant J.C.). Ce grand homme prit en pitié les arguties des écoles. Observant d'une part que l'espèce humaine se gouverne par des principes, à la fois spéculatifs et pratiques, dont elle ne songe pas à douter, et que de l'autre les philosophes, dont le rôle devrait se borner à éclaircir ce qu'il peut y avoir d'obscur dans notre esprit, épaississaient les ténèbres sur ce qu'il y a de plus clair, il forma le projet d'opposer à la subtilité sophistique le sens naturel de l'humanité, qui ne va pas fort loin dans la décomposition des objets de nos connaissances, mais qui du moins n'est jamais exclusif. Feignant d'être tout-à-fait étranger aux matières philosophiques, il adressait aux sophistes des questions captieuses qui les entraînaient dans des contradictions. La feinte s'exprime en grec par le mot εἰρωνεία, et c'est là ce qu'on appelle l'*ironie* de Socrate. Pour instruire ses élèves il ne renonçait pas à sa méthode d'interrogation : il n'avait pour but que de leur faire décomposer par la ré-

flexion les actes complexes qu'ils accomplissaient par instinct. Au moyen de demandes habilement ménagées, il les amenait peu à peu à ces analyses, et il s'appelait modestement l'*accoucheur des esprits*. C'était la morale qu'il importait le plus de soustraire au doute et aux sophismes; ce fut donc surtout vers la philosophie pratique, c'est-à-dire vers l'examen des principes moraux, qu'il tourna l'attention de ses élèves, et c'est à lui qu'appartient la célèbre division de nos vertus ou de nos devoirs, en *sagesse*, *tempérance*, *courage*, *justice* et *piété*.

§ V.—École cynique.

Il devait s'élever après Socrate des écoles exclusivement consacrées à la philosophie morale. L'amour de l'unité fit chercher un principe commun aux devoirs reconnus par le maître. Antisthènes (380 avant J.-C.) crut pouvoir leur donner pour base l'*obéissance aux instigations de la nature*, et son contemporain Aristippe les fit reposer sur l'*intérêt bien entendu*.

Occupons-nous d'abord de la maxime d'Antisthènes. Elle est le fruit d'une de ces synthèses dont nous avons parlé, et qui sont si générales qu'elles deviennent vagues et peu instructives. Sans doute tous les devoirs sont dans la nature; mais si vous ne prenez pas le soin de les énumérer et de les ranger dans des classes moins générales, de telle sorte que j'en puisse saisir les rapports, et que je sache lesquels devront passer les premiers en cas de conflit entre plusieurs motifs obligatoires; vous me laissez dans l'incertitude, et votre science qui confond tout est comme l'ignorance qui ne distingue rien. De plus, vos disciples peuvent ne pas interpréter votre précepte dans un sens aussi élevé que vous-même, et ne suivre que les inspirations de la nature physique, en oubliant la voix de la nature intellectuelle. C'est ce qui arriva en effet. Bien qu'il soit conforme aux lois de la nature de remplir les

devoirs de société, puisque la société est naturelle, bien que notre nature se perfectionne à mesure que la société s'améliore, et qu'on puisse ainsi faire rentrer dans les inspirations naturelles jusqu'à la *politesse* elle-même, les successeurs d'*Antisthènes* ne donnèrent pas à son précepte un sens aussi général, et quelques-uns ne comprirent dans une vie conforme aux lois de la nature que la satisfaction des besoins physiques, au mépris même de la pudeur, qui cependant aussi est naturelle. De là le nom de *chiens* (cyniques) que méritèrent les sectateurs d'ANTISTHÈNES.

§ VI.—École stoïque.

Mais cet abus n'était sans doute pas dans la pensée de ce philosophe. Malgré le vague de sa maxime, il pratiqua la morale de Socrate, et fit passer le devoir avant l'intérêt. Aussi le *cynisme* alla-t-il bientôt se perdre et s'épurer dans le *stoïcisme*. ZÉNON de *Cittium*, fondateur de l'école du portique (στόα) professa la maxime des *cyniques ;* mais il l'interpréta différemment, et comme ANTISTHÈNES il fit céder l'intérêt au devoir. Plus tard Épictète résuma la morale stoïque par ces deux mots : *supporte* et *abstiens-toi* (ἄνεχου καὶ ἄπεχου); mais ce précepte n'embrasse que la morale négative, et mérite encore le reproche d'être exclusif et incomplet.

§ VII.—École cyrénaïque.

Revenons à la maxime d'ARISTIPPE. ARISTIPPE était un jeune débauché de Cyrène, dont Socrate ne put déraciner le penchant au plaisir. Porté cependant par son esprit vers les spéculations philosophiques, il voulut se rendre compte de la loi des actions humaines ; mais ses passions ne pouvaient lui laisser comprendre qu'une morale intéressée. Il chercha donc à subordonner au plaisir la classification des devoirs proposés par Socrate, et il ne vit dans la *tempérance*, le *courage*, la *justice*, etc., que des moyens

de mieux assurer nos jouisssances, et de ménager la volupté pour en prolonger l'usage et en raffiner les charmes. Tels furent les principes de l'école appelée *cyrénaïque.*

§ VIII. — École épicurienne.

L'école cyrénaïque ne s'éleva pas beaucoup au-dessus des plaisirs des sens. Aussi fut-elle bientôt renversée par Épicure, qui dans la morale du bonheur substitua aux jouissances du corps les jouissances de l'esprit. Il fit voir avec une habileté merveilleuse que ces dernières étant plus à notre disposition et plus indépendantes de la fortune, sont aussi de moins courte durée, et sans aucun mélange de repentir. Le *cyrénaïsme* vint donc s'améliorer dans l'*épicuréisme*, comme le *cynisme* dans le *stoïcisme*, et ces deux progrès s'accomplirent à peu près dans le même temps. (Vers 300 avant J.-C.).

§ IX.—Écoles de l'Académie et du Lycée.

L'enseignement de Socrate n'eut pas seulement pour résultat de mettre au monde les écoles morales. Il engendra aussi des écoles spéculatives, c'est-à-dire livrées à la recherche des principes de la connaissance humaine en général. Les disciples de ce grand homme devaient être moins exclusifs que les philosophes qui l'avaient précédé. Ramenés par lui au respect pour le sens commun de l'humanité, ils durent professer des doctrines plus raisonnables et plus complètes. Platon (400 avant J.-C.) s'appliqua surtout à la certitude de *raison intuitive*, mais sans rejeter le témoignage des organes extérieurs. Aristote, son élève (350 avant J.-C.), porta plus d'attention à l'évidence des objets matériels, mais sans nier l'existence des vérités de raison intuitive. On put espérer de les concilier l'un avec l'autre; et c'est ce qui fut tenté plus tard, comme nous le verrons.

§ X. — École pyrrhonienne.

Cependant il n'est pas possible d'absoudre Platon de quelque partialité pour l'évidence de *raison*, ni Aristote de quelque faveur pour l'évidence des *sens*, et le dissentiment entre l'*académie* et le *lycée* frappa d'abord beaucoup plus que leur accord secret. Il devait s'élever de là un nouveau scepticisme : ce fut celui de Pyrrhon. Mais le doute de ce philosophe eut un autre caractère que le doute des sophistes. Pour ces derniers les objets matériels et les vérités de raison n'existaient pas ; aux yeux de Pyrrhon le monde extérieur n'était pas *zéro*, mais *x* l'*inconnue*. Il excepte même de l'ignorance invincible qu'il attribue à l'esprit humain les préceptes de la morale que les sophistes n'épargnaient pas ; de sorte que l'influence de Socrate se fait encore sentir ici ; et même on pourrait croire que le scepticisme de Pyrrhon ne fut conçu que pour faire briller l'évidence de la morale, par le contraste de l'obscurité qu'il laissait planer sur tout le reste. La science, disait Pyrrhon, est inutile et impossible ; les contradictions de la raison et de l'expérience nous démontrent que les choses sont incompréhensibles en elles-mêmes. Le sage doit donc retenir son jugement (ἐπέχειν) sur la nature des choses, et ne s'attacher qu'à la pratique de la vertu.

Ainsi nous retrouvons en apparence après Socrate les mêmes sectes philosophiques qu'avant son avènement, *idéalisme*, *sensualisme* et *scepticisme*. Mais chacune de ces écoles est beaucoup moins exclusive, beaucoup plus rapprochée du bon sens, et en somme la philosophie a fait d'immenses progrès.

§ XI. — Écoles romaines.

Ces trois écoles, spéculatives ainsi que les deux sectes morales issues comme elles de Socrate, eurent leur principal

siège au sein d'Athènes, et elles continuèrent d'y trouver des organes même après la conquête de la Grèce par les Romains (146 avant J.-C.). Rome n'eut point de philosophie originale : elle envoyait sa jeunesse se former dans l'auditoire des philosophes grecs; c'est ce que nous voyons par l'exemple de CICÉRON. Cet orateur (70 avant J.-C.) fut dans sa patrie le représentant de l'académie, comme LUCRÈCE (60 avant J.-C.) fut l'interprète de l'école épicurienne, et SÉNÈQUE (50 après J.-C.) l'organe du portique.

§ XII.—Écoles d'Alexandrie. Éclectisme.

Alexandrie répéta à son tour les mouvemens philosophiques de la Grèce, mais en les agrandissant. Les premiers philosophes grecs étaient venus prendre en Asie et en Égypte les idées qui avaient servi de germe à leurs systèmes; lorsque ces doctrines furent apportées à Alexandrie, il fut aisé de leur trouver des rapports avec les traditions égyptiennes. On éclaira les unes par les autres; le génie grec fit alliance avec le génie de l'Orient; et l'on vit se former des systèmes qui reproduisirent le *scepticisme*, l'*Aristotélisme* et le *platonisme*, mais sur une échelle beaucoup plus vaste. Le *platonisme* finit bientôt par l'emporter; mais de plus, par un perfectionnement qui commença dans Alexandrie avec AMMONIUS SACCAS (190 après J.-C.) et alla s'achever dans Athènes avec PROCHUS (430 après J.-C.), le *nouveau platonisme* tenta de concilier les principaux philosophes de l'antiquité. Il choisit ce qu'il y avait d'excellent dans chaque doctrine. Ce choix, qu'on appela *l'éclectisme*, mot que M. COUSIN a rendu depuis si célèbre, cette reconnaissance de tous les genres de certitude ou d'évidence était digne de couronner les travaux de la Grèce, et marqua l'époque que cet illustre professeur appelle dans sa préface de PROCLUS l'âge de maturité de la philosophie antique.

CHAPITRE TROISIÈME.

PHILOSOPHIE DU MOYEN AGE. DEPUIS PROCLUS JUSQU'A DESCARTES.

§ Ier. — Caractère de cette philosophie.

On a vu que les derniers travaux de la philosophie antique, en conciliant ARISTOTE et PLATON, avaient abouti à la reconnaissance de tous les genres d'évidence ou de certitude. C'est le *noéoplatonisme éclectique* d'Alexandrie et d'Athènes qui opéra cette conciliation ; mais le *néoplatonisme* contenait une branche qui acquit bientôt un immense développement, et fit perdre de vue le germe d'*éclectisme* porté par le même arbre. Cette branche était la *théodicée.* Servant d'organe à un besoin nouveau de l'humanité, qui demandait à passer du polythéisme au monothéisme, les écoles d'Alexandrie et d'Athènes cultivèrent avec soin la doctrine de l'immatérialité de Dieu, et les idées de Platon et de l'orient sur la trinité divine. PHILON d'Alexandrie, né quelques années avant J.-C., enseigna un Dieu en trois personnes, dont la première était l'être immuable, la seconde le λόγος ou la pensée de Dieu, et la troisième le monde réalisé ou le monde sensible. La secte de la *cabbale* ou de la *tradition orale*, tradition qui, selon cette école, s'était transmise secrètement chez les Juifs et contenait la sagesse divine, enseigna que le premier homme ADAM KADMON, était le messie par l'entremise duquel l'univers émanait du tout-puissant. L'école *gnostique* regarda le monde comme une transformation ou plutôt comme une chute de Dieu. Enfin AMMONIUS SACCAS, vers la fin du

deuxième siècle de l'ère chrétienne, exposa le système d'une trinité dont les trois personnes sortaient l'une de l'autre: l'être principe et essence de toute chose produisant l'intelligence (ὁ νοῦς), d'où émanait à son tour l'âme, l'amour, (ἡ ψύχη). En un mot les philosophes de cette époque, soit qu'ils deviennent chrétiens, soit qu'ils demeurent dans le judaïsme ou dans le paganisme, se montrent vivement préoccupés de la nature de Dieu et de la manière dont il se manifeste aux hommes. Tout autre sujet de recherche paraît froid, et même aux yeux de quelques-uns, toute source de connaissance est peu sûre, à côté de la faculté qui nous fait connaître Dieu, et qui est appelée *intuition intérieure* par PHILON d'Alexandrie, *extase* par les CABBALISTES, *gnose* ou *connaissance secrète* par les GNOSTIQUES, *intuition mystique* par SAINT-DENIS l'aréopagite, *purification* (ἁπλώσις) par PLOTIN, *théurgie* ou *science du surnaturel* par JAMBLIQUE, et *foi* (πίστις) par PROCLUS.

TERTULLIEN, ARNOBE et LACTANCE regardent toute faculté humaine comme incapable de saisir les dogmes religieux, et ne font reposer ces vérités que sur la tradition écrite et la révélation extérieure; mais le néoplatonicien SAINT JUSTIN, le premier des Pères de l'Église chez lequel on trouve le dogme de la trinité nettement exprimé, professe l'opinion que le (λόγος) ou l'intelligence divine s'est révélé aux philosophes avant son incarnation, et qu'en conséquence on peut croire à la philosophie, qui sort de la même source que le christianisme. Dans le même temps NUMÉNIUS d'*Apamée* dit que PLATON n'est autre chose que Moïse *parlant grec*. Enfin SAINT CLÉMENT d'Alexandrie concilie aussi avec la religion chrétienne le *néoplatonisme*, qu'il enseignait avant d'adopter le nouveau culte. Il y a donc à cette époque des relations fort intimes entre la théologie païenne, la théologie juive, et la théologie chrétienne. Mais lorsque celle-ci monte sur le trône avec Constantin, les deux autres perdent peu à peu faveur, et

bientôt Justinien fait fermer les écoles des philosophes païens.

La question théologique garda sa suprématie pendant tout le moyen âge. L'Église chrétienne s'organisa de bonne heure en hiérarchie et tendit à l'unité. Cette organisation intérieure et l'ignorance des peuples sur lesquels le clergé eut à exercer son influence remirent naturellement à son *autorité* la solution définitive de tous les problèmes. La philosophie pendant cette période se divisa en logique, métaphysique et morale. La première de ces trois branches, beaucoup plus cultivée que les autres, ne fut qu'un moyen de prouver les dogmes posés par l'église. La logique d'Aristote se prêta merveilleusement à cet usage, et l'on poussa si loin la décomposition et l'emploi des formes du raisonnement que le résultat fut en théorie une poussière impalpable, et en pratique une argumentation pleine de raideur et de vaines paroles. La métaphysique s'occupa surtout de l'essence et des attributs de la divinité, et les devoirs envers Dieu formèrent le fond de la morale; aussi la philosophie fut-elle appelée alors *la servante de la théologie*. Pour les idées qui n'avaient point leur source dans la révélation, on n'admettait qu'un seul genre d'évidence: c'était celle des sens extérieurs. *Nihil est in intellectu quod non prius fuerit in sensu*, telle était la maxime qu'on professait le plus ordinairement dans le moyen âge, et qu'on prétendait extraite des ouvrages d'Aristote. Ainsi 1° la philosophie réduite à n'être qu'un prolégomène de la théologie; 2° la révélation interprétée par *l'autorité*, seul moyen de certitude pour les vérités religieuses; 3° le témoignage des sens, unique source d'évidence pour tout le reste, c'est-à-dire unique procédé de connaissance naturelle; 4° forme syllogistique et pédantesque de toute dissertation: tel fut l'état dans lequel la philosophie arriva à la fin du XVIe siècle.

§ II. — Principaux chefs de cette philosophie.

Voici les noms de ceux qui contribuèrent le plus à donner à la scholastique le caractère qu'elle nous présente :

X[e] siècle : GERBERT, devenu le pape Silvestre II, qui étudia à Séville et à Cordoue la philosophie aristotélique des Arabes, et l'enseigna à Bobbio, Reims, Aurillac, Tours et Sens ;

XI[e] siècle : LANFRANC de Pavie, qui perfectionna l'usage de la dialectique appliquée à la théologie ;

XII[e] siècle : PIERRE LE LOMBARD, évêque de Paris, qui forma un recueil de propositions extraites des Pères de l'Église, et dont le livre, devenu par la suite l'arsenal de la théologie, valut à son auteur le titre de *magister sententiarum;* ALEXANDRE DE HALES, surnommé le docteur irréfragable, qui développa la doctrine de la suprématie du pape sur les rois ;

XIII[e] siècle : ALBERT LE GRAND, qui vécut à Cologne et à Paris, et détermina le grand mouvement vers la philosophie d'Aristote ; PETRUS HISPANUS, de Lisbonne, devenu pape sous le nom de Jean XXI, auteur du tableau des diverses espèces d'argumens ; HENRICUS GANDAVENSIS, qui enseigna que toute connaissance obtenue par la voie naturelle est douteuse ; DUNS SCOT, qui ne croyait pas à la possibilité d'une théologie rationnelle ;

XIV[e] siècle : FRANÇOIS MARYONIS (doctor illuminatus et acutus) qui donna l'exemple des disputes en Sorbonne ; GUILLAUME D'OCCAM, qui professa que les idées générales ne sont que des fictions de l'esprit, et que l'existence, l'unité, l'immatérialité, l'intelligence et la puissance de Dieu ne sont données que par la foi ; et JEAN BURIDAN, qui, pour faire trouver des *idées moyennes*, donna des règles qu'on appelait le *pont aux ânes*.

CHAPITRE QUATRIÈME.

PHILOSOPHIE MODERNE. DEPUIS DESCARTES JUSQU'A NOS JOURS.

§ Ier. — Quadruple caractère de la réforme cartésienne.

Exposons maintenant la révolution opérée par Descartes, le père de la philosophie moderne : 1° la philosophie dégagée de sa servitude envers la théologie, et reprenant la vaste carrière que les anciens lui avaient ouverte ; 2° l'examen rationnel substitué à l'autorité, même pour les matières religieuses ; 3° l'évidence de conscience, et l'évidence de raison intuitive jointes à l'évidence des sens extérieurs, comme moyens de connaissance naturelle ; 4° abolition des formes barbares de la scholastique ; emploi de la langue maternelle et de l'élégance de style dans les questions de philosophie.

Descartes avait eu des précurseurs dans chacune de ces réformes, mais probablement il ne les a pas connus. Ainsi,

1°. La philosophie avait été déjà poussée hors du cercle de la théologie par Roger Bacon (xiiie siècle); Pierre d'Ailly (xive siècle) ; Télésio, Patrice, Bruno, et enfin Lord Bacon et Campanella (xvie siècle) ;

2°. Saint Anselme (xie siècle) ; Hildebert et Abailard (xiie siècle) ; Saint Thomas d'Aquin (xiiie siècle) avaient tenté, suivant l'exemple de Saint Augustin, de donner aux vérités religieuses une base rationnelle ou philosophique ;

3°. Marsile Ficin, traducteur de Platon, Pic de la Mi-

randole (XVe siècle), RAMUS (XVIe SIÉCLE), s'étaient élevés contre la maxime qui renfermait dans le témoignage des sens toute certitude naturelle;

4°. Enfin la forme scholastique elle-même avait été attaquée par JEAN DE SALISBURY, qui dès le XIIe siècle, malgré sa prédilection pour Aristote, aperçut le vice des études philosophiques de son temps, et attaqua les arguties de l'école; par NICOLAS DE CLÉMENGIS, recteur de l'université de Paris au XVe siècle, et même par les nouveaux péripatéticiens qui vinrent de Constantinople au XVIe siècle, et parmi lesquels brillait GEORGES DE TRÉBISONDE.

Des quatre points de la réforme entreprise par Descartes, il en est trois sur lesquels ce philosophe ne laissa rien à désirer. Il prouva par son *traité de la méthode* que l'usage de la langue maternelle, et l'élégance de la forme, sans rien ôter à la solidité du fond, jettent plus de clarté et d'aisance sur la discussion, de sorte que l'argumentation scholastique se trouva à jamais décréditée auprès de quiconque fut doué de la moindre pureté de goût, et sentit le moindre désir de voir faire quelques progrès à la philosophie. Quant à l'agrandissement du cercle philosophique, Descartes y contribua beaucoup aussi par son exemple. C'est depuis lors que la philosophie acquit une nouvelle branche sous le nom de *physique*, et qu'on sentit le besoin de la diviser en *philosophie naturelle*, comprenant les sciences qui ont les corps pour objet, et *philosophie intellectuelle* et *morale*, comprenant les sciences qui ne reposent pas sur l'observation des sens physiques.

Enfin pour substituer l'examen rationnel à la soumission passive envers l'autorité, il a tracé des règles admirables que nous rappellerons en peu de mots :

§ II. — Méthode de Descartes.

1°. Prendre pour signe ou *criterium* de la vérité l'évidence propre de cette vérité, et non la parole d'autrui;

2° décomposer toutes les parties de l'objet à connaître; 3° suivre dans cette décomposition l'ordre que présentent les divisions naturelles de l'objet; 4° ne rien omettre dans les subdivisions qu'on aura trouvées, afin d'obtenir une connaissance exacte; telle est cette méthode, qui peut se résumer en quatre mots : 1° évidence, 2° analyse, 3° respect de l'enchaînement naturel des parties, 4° énumération complète.

§ III.—Vrai sens du doute philosophique.

En attendant que par l'application de ces règles il eût construit sa science, il sentit le besoin d'oublier tout ce qu'on lui avait appris ou du moins de le tenir pour douteux, et, comme il le dit lui-même, de nettoyer l'aire, pour refaire à neuf l'édifice de sa philosophie. Voilà ce qu'on appelle le doute méthodique de Descartes. Ce doute n'a rien de commun avec celui des sophistes et des pyrrhoniens : le scepticisme de ces philosophes était le terme auquel avaient abouti leurs recherches; le doute de Descartes n'est qu'un point de départ, et ne s'étend pas à ce qu'il a examiné par lui-même, mais seulement à ce qu'on lui a enseigné. Ce n'est pas un doute absolu; le philosophe en excepte les quatre principes théoriques que nous avons cités plus haut, et même les règles pratiques qui suivent, et qu'il s'était promis d'observer jusqu'à ce qu'il eût formé scientifiquement sa morale. 1°. Se conformer aux lois et aux coutumes d'une nation, et pour connaître ces lois, qui sont souvent ambiguës, et qui l'étaient surtout de son temps, s'adresser aux plus sensés d'entre les citoyens, et consulter plutôt leurs actions que leurs paroles; 2° éviter les vœux perpétuels; 3° à mesure qu'il découvrirait un principe de morale, y conformer sa conduite; 4° se soumettre à ce qu'il ne pourrait empêcher; 5° enfin regarder la culture de sa raison comme la meilleure profession qu'il pût exercer sur cette terre. Ces cinq principes moraux, non

moins excellens que ses règles de spéculation, peuvent se réduire à ces termes : 1° respect des lois publiques, principe que l'exemple de Socrate avait déjà recommandé; 2° respect pour sa propre liberté; 3° accord de la pratique avec la théorie; 4° résignation à la nécessité; 5° excellence de la culture de la raison.

Le doute de Descartes ne s'applique donc pas aux maximes que lui révèle son bon sens, mais uniquement aux leçons qui avaient jusque là encombré son intelligence. Toutefois ce doute partiel était alors si nécessaire, et il opéra une si frappante révolution, que les successeurs de ce grand homme regardèrent long-temps ce doute comme une partie essentielle de la philosophie. Ils ne remarquèrent pas que cette introduction aux études philosophiques n'est utile qu'à ceux qui se trouvent dans les mêmes circonstances que Descartes, et qu'elle devient sans application pour celui qui n'a pas de préjugés philosophiques à détruire dans son esprit. Étranger à tous les systèmes, de quoi voulez-vous qu'il doute? Il n'a que les lumières du sens commnn; s'il se met à en douter, il ne pourra faire un pas dans aucune philosophie. Avant même d'ouvrir le livre, il s'arrêtera, car il doutera que ce livre existe. Je sais bien que Descartes a un peu exagéré son doute, et que s'il a respecté les maximes que nous avons citées plus haut, il n'a cependant pas épargné toutes les choses évidentes d'elles-mêmes. Mais ce n'est pas en cela qu'il faut l'imiter, car il n'a jamais pu se tirer logiquement de cette partie indiscrète de son doute, et d'ailleurs ce n'est point par ce côté qu'il a fait révolution. La partie féconde de son doute est celle qui, appuyée sur les principes évidens que nous avons rapportés, ne s'est mise en défiance que contre les maximes non évidentes proclamées par l'autorité. Nous étions bien aises d'insister sur ce point, afin qu'on ne confondît pas le doute de Descartes avec la sophistique pulvérisée par Socrate, et que l'on sût bien que le fonde-

ment de la philosophie moderne n'est pas le scepticisme, mais l'examen d'après les lumières qui éclairent tout homme venant en ce monde.

§ IV. — Partisans modernes de l'autorité.

Au reste, c'est justement sous ce dernier rapport que la réforme cartésienne a trouvé de nos jours de nouveaux antagonistes. « Si chacun juge, dit-on, d'après ses propres « lumières, tout accord devient impossible, et nous mar- « chons à l'anarchie des intelligences; il n'est de salut que « dans la soumission à l'autorité, » et l'on reprend les armes de Tertullien, de Pascal, et des sceptiques eux-mêmes, contre la raison humaine. Mais on oublie que la foi à l'autorité, quand elle existe, est instinctive et non raisonnée, et que si on veut l'obtenir par le raisonnement il ne faut pas médire de la raison; car celui qui parle est une raison humaine, comme celui qui écoute; et le premier ne peut rien prouver, si cette raison trébuche toujours, ni le second rien admettre en vertu d'une raison dont on lui dit de se défier. L'enfant croit au témoignage par instinct; plus tard il raisonne sa foi; il a besoin alors de règles de logique et non de diatribes contre la raison; l'humanité au temps de Descartes était sortie de l'enfance, et elle voulait aussi raisonner. Cette révolution est donc désormais irrévocable, et il faut dire maintenant avec le Cartésien Fénélon : « Les « hommes peuvent nous parler pour nous instruire, mais « nous ne pouvons les croire qu'autant que nous trouvons « une certaine conformité entre ce qu'ils nous disent et « ce que nous dit le *maître intérieur*. Après qu'ils ont « épuisé tous leurs raisonnemens, il faut toujours revenir « à lui, et l'écouter pour la décision... Ainsi, à proprement « parler, il n'y a qu'un véritable maître qui enseigne tout, « et sans lequel on n'apprend rien; les autres maîtres nous « ramènent toujours à cette école intime, où il parle seul... « *Loin de juger ce maître*, c'est par lui seul que nous som-

« mes jugés souverainement en toutes choses. » (*De l'existence de Dieu.* Partie I. Chapitre IV. XXIX.)

Tel est le principe de la théologie cartésienne ; et cette théologie étant devenue celle de l'église gallicane, Descartes a encore été victorieux sur ce point, comme sur l'introduction d'une forme élégante et claire dans les discussions de philosophie, comme sur l'extension des recherches scientifiques hors du cercle de la théologie.

§ V. — Doctrine de Descartes sur les notions de la raison intuitive. Nouvel idéalisme.

Notre philosophe fut moins heureux dans la quatrième partie de sa réforme, qui avait pour objet de faire reconnaître de nouveaux genres d'évidence naturelle à côté de l'évidence des sens physiques. Ce n'est pas sur l'évidence de conscience qu'il offre prise à la critique ; il la posa nettement par cette proposition : « Autre chose est connaître « les objets extérieurs, autre chose est savoir qu'on les « connaît : » maxime qui jeta les fondemens de la psychologie ; mais il se trompa sur l'évidence de *raison intuitive.* Frappé de la soudaineté avec laquelle notre esprit saisit certaines vérités qui dépassent la portée du sens intime et de la conscience, telles que l'infinité du temps et de l'espace, la nécessité d'une cause à tout phénomène qui commence d'exister, il crut que ces principes étaient innés en nous, et se réveillaient au jour marqué. L'esprit ne communiquant plus avec les objets extérieurs, les disciples de Descartes tirèrent bientôt de cette doctrine un idéalisme exclusif.

§ VI. — Sensualisme et scepticisme modernes.

Descartes était donc vulnérable par son système des idées innées, et Locke ne lui épargna pas les blessures. Ce dernier démontra que les axiomes de raison intuitive sont toujours précédés dans notre esprit par quelque connais-

sance sensible ou quelque fait de conscience, mais il appela ces axiomes soit des idées de *sensation*, soit des idées de *réflexion*, mot qui dans son langage est synonyme de *conscience*, et par ces expressions qui confondent le conséquent avec l'antécédent, malgré la différence de nature qui les sépare, il ouvrit la porte à un nouveau sensualisme. De cette lutte entre le sensualisme des disciples de Locke et l'idéalisme des successeurs de Descartes, lutte qui devait affaiblir l'évidence des sens et l'évidence de raison intuitive, naquit un nouveau scepticisme, dont Bayle et Hume furent les organes.

§ VII. — Nouvel éclectisme.

Mais de même que la philosophie antique était parvenue, malgré le rempart du pyrrhonisme, à la conciliation de Platon et d'Aristote, de même la philosophie moderne est arrivée, malgré les derniers sceptiques, à concilier Locke et Descartes. Elle reconnaît avec le premier que rien n'existe dans l'entendement avant les connaissances de perception matérielle ou de sens intime, et avec le second qu'il est des connaissances tout-à-fait distinctes de ces premières, et qui ont leur évidence à part; seulement elle les rapporte à une faculté distincte de la conscience et de la perception matérielle, et qui n'entre en exercice qu'après le développement de ces premières. Les auteurs de cette alliance sont Reid en Écosse, et en France MM. Laromiguière et Royer-Collard (pour ne pas tenir compte de différences de langage et de dissentimens sur d'autres objets). Comme la première paix entre l'*idéalisme* et le *sensualisme* avait, dans les écoles d'Alexandrie, porté le nom d'*éclectisme*, M. Cousin, à qui nous devons la plupart des lumières que nous possédons sur ce mouvement des écoles alexandrines, a donné le nom d'éclectisme moderne à l'état actuel de la philosophie française.

§ VIII. — Résumé et conclusion.

En résumé, nous avons cherché à comparer les différentes écoles philosophiques sous le point de vue de la certitude de nos connaissances; nous avons vu que l'amour de l'unité, inhérent à l'esprit humain, amour qui est produit par notre croyance instinctive à la généralité des phénomènes naturels, avait long-temps entraîné les écoles à n'admettre qu'un seul genre d'évidence; que la secte ionienne, la plus ancienne des sectes philosophiques de la Grèce, s'était déclarée pour l'évidence des sens; qu'à celle-ci avait succédé l'école d'Élée, qui s'était renfermée dans l'évidence de raison intuitive; que de cette première lutte était né le doute des sophistes, retranché dans la seule évidence de sens intime, ne croyant qu'au MOI, et niant le NON-MOI tout entier; que Socrate, en interrogeant le cri de l'humanité dans la conscience morale ou la notion de devoir, avait raffermi le monde extérieur qui vacillait devant la sophistique, et rallié les écoles; qu'après ce grand homme elles s'étaient encore séparées, mais en s'éloignant beaucoup moins les unes des autres; que le nouveau scepticisme, celui de PYRRHON, sorti des nouvelles dissensions philosophiques, avait respecté *la morale*, et qu'enfin les écoles d'Alexandrie et d'Athènes avaient conclu un traité de paix entre la perception matérielle et la raison intuitive, le sensualisme et l'idéalisme, Aristote et Platon. Nous avons ajouté qu'alors le monde, passant du polythéisme au monothéisme, avait été long-temps absorbé dans ses méditations sur l'essence et les attributs de la Divinité; que pendant tout le moyen âge la philosophie avait perdu ses vastes limites et n'était plus devenue que les prolégomènes de la théologie. La barbarie et l'ignorance des temps lui avaient imposé une forme lourde et pédantesque; la foule, incapable de juger par elle-même, avait naturellement laissé prendre à la décision des plus instruits une *autorité*

qu'on ne songeait pas à combattre ; et l'école n'admettant en dehors de la révélation que l'évidence des sens physiques, était à peu près retournée au sensualisme d'Ionie. Mais à l'avènement de Descartes la face des choses fut renouvelée : il rélargit le cercle de la philosophie, en épura la forme, et remplaça par l'examen la foi à l'autorité. Enfin à côté de l'évidence des sens il posa l'évidence de sens intime et l'évidence de raison intuitive, et bien qu'il n'ait pas représenté cette dernière comme elle devait l'être, et qu'il ait ainsi occasioné un nouveau *sensualisme* suivi d'un *scepticisme* nouveau, il n'en a pas moins agrandi le point de vue exclusif de la scholastique, et préparé la voie à la philosophie moderne, qui reconnaît trois genres d'évidence tout-à-fait indépendans l'un de l'autre dans l'ordre logique. Cet éclectisme moderne portera de plus heureux fruits que celui de l'antiquité. Après Socrate, les écoles se sont moins éloignées les unes des autres qu'elles ne l'avaient fait auparavant ; dans la séparation qui s'est faite après Descartes, l'éloignement a été moindre encore ; si elles se séparent de nouveau, la distance diminuera de plus en plus, à cause de l'abondance des lumières ; ce qui rend de plus en plus difficiles les coups d'œil étroits et exclusifs. C'est encore un côté par lequel on entrevoit que la marche du genre humain est progressive et ne tourne pas dans un cercle.

FIN.

TABLE DES MATIÈRES.

PRÉCIS D'UN COURS DE PSYCHOLOGIE.

PSYCHOLOGIE.

LIVRE PREMIER.

DE LA PENSÉE, OU DE L'INTELLIGENCE.

CHAPITRE PREMIER.

DE LA CONNAISSANCE.

CHAPITRE SECOND.

DE LA CROYANCE.

CHAPITRE TROISIÈME.

DE LA MÉMOIRE.

CHAPITRE QUATRIÈME.

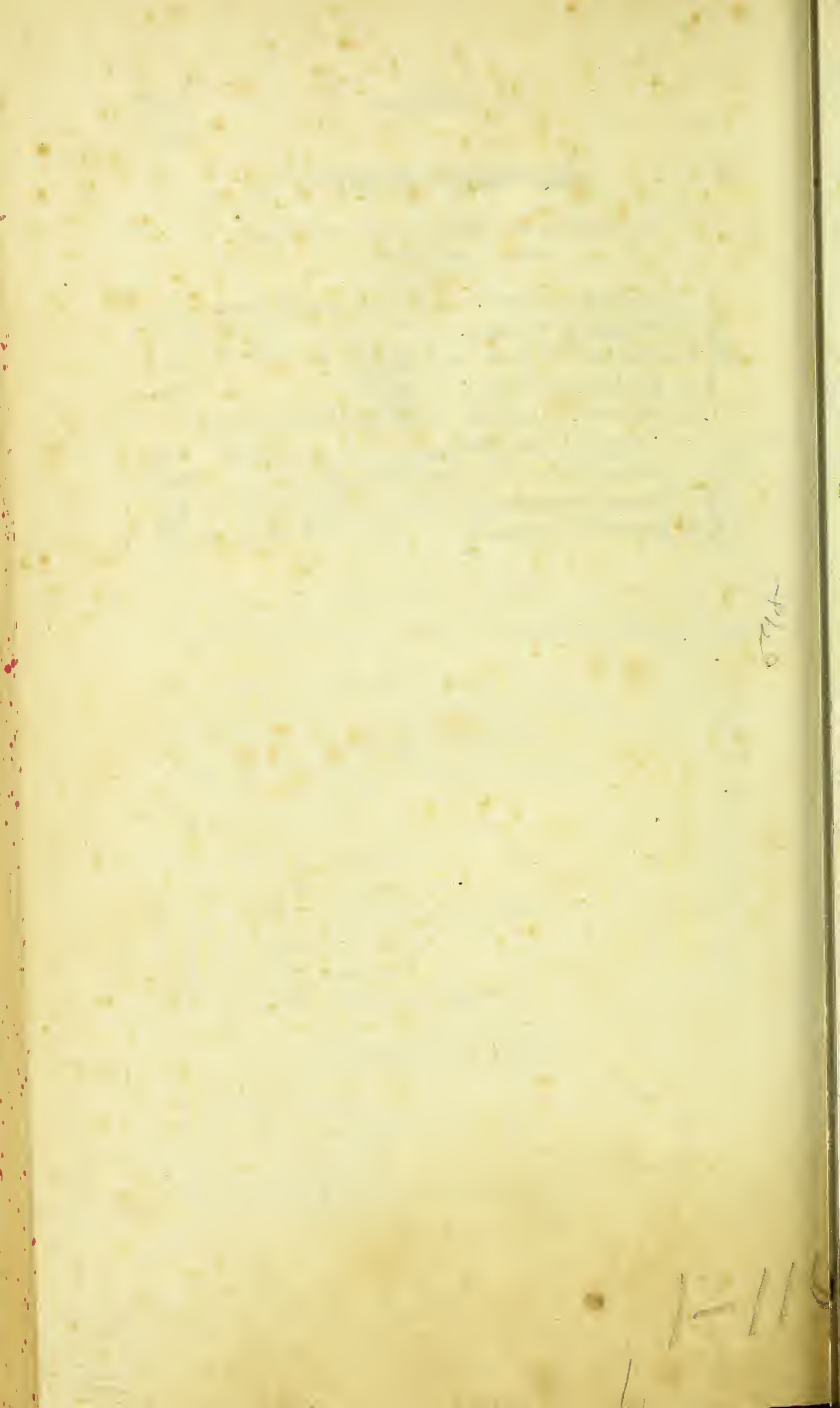
COMPOSITION ET DÉCOMPOSITION DES OBJETS DE NOS CONNAISSANCES ET DE NOS CROYANCES.

Pages.

CHAPITRE QUATRIÈME.

PHILOSOPHIE MODERNE. DEPUIS DESCARTES JUSQU'A NOS JOURS.

FIN DE LA TABLE.



OUVRAGES

DU MÊME AUTEUR

QUI SE TROUVENT CHEZ LE MÊME LIBRAIRE.

DE LA PEINE DE MORT. Mémoire qui a obtenu la Médaille d'argent décernée par la Société de la morale chrétienne, en 1827.

DE L'IMPORTANCE D'UNE ÉDUCATION PUBLIQUE ET UNIFORME. Discours prononcé à la distribution des prix du Collége royal de Versailles, en 1829.

